JAHRBUCH
DER
ÖSTERREICHISCHEN
BYZANTINISTIK

Herausgegeben

von

HERBERT HUNGER† und WOLFRAM HÖRANDNER

50. BAND



VERLAG
DER ÖSTERREICHISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN
WIEN 2000

JAHRBUCH DER ÖSTERREICHISCHEN BYZANTINISTIK

Herausgegeben von der Kommission für Byzantinistik der Österreichischen Akademie der Wissenschaften und dem Institut für Byzantinistik und Neogräzistik der Universität Wien

---

Fortsetzung des Jahrbuches der
Österreichischen Byzantinischen Gesellschaft

Redaktion

Martin Hinterberger und Wolfram Hörandner
Institut für Byzantinistik und Neogräzistik der Universität Wien
A-1010 Wien, Postgasse 7

AU ISSN 0378-8660

ISBN 3-7001-2909-2

Gesamtherstellung: Weitzer & Partner GmbH, Graz

Herbert Hunger (1914–2000)



Herbert Hunger (1914–2000)

Am 9. Juli 2000 starb in seiner Heimatstadt Wien der international weit über die Grenzen seines Faches, der Byzantinistik, hinaus hoch angesehene Gelehrte Herbert Hunger.

Herbert Hungers βίος καὶ πολιτεία, sein persönlicher und wissenschaftlicher Lebensweg, ist mit den historischen und kulturellen Umbrüchen und Entwicklungen des 20. Jahrhunderts untrennbar verbunden. Im ersten Kriegsjahr des Ersten Weltkrieges am 9. Dezember 1914 geboren, gehörte er jener Generation an, die die schweren Anfänge der ersten österreichischen Republik nach dem Zerbrechen der Donaumonarchie bereits bewusst miterlebte. Kind einer höheren Beamtenfamilie, besuchte er in Wien / Hietzing das durch eine fundierte Latein- und Griechischausbildung geprägte humanistische Gymnasium, um sich anschließend an der Philosophischen Fakultät der Universität Wien dem Studium der klassischen Philologie und der Germanistik zu widmen, das er 1936 mit der Promotion zum Doktor der Philosophie abschloss. Als eine späte – gelungene – Frucht seiner germanistischen Interessen sei hier vorweg auf seine 1999 erschienene Untersuchung über die Sprache Johann Nestroys verwiesen. Unter seinen akademischen Lehrern stand ihm Johannes Mewaldt besonders nahe; dieser betreute ihn auch bei der Abfassung seiner Dissertation über das Thema „Der Realismus in den Tragödien des Euripides". Weiters gedachte er in Gesprächen dankbar der Professoren Karl Mras und Albin Lesky sowie der früh verstorbenen Studienfreunde Peter Sanz und Herbert Klos.

Angesichts der zeitbedingt großen Schwierigkeiten, sein Studium in einen Brotberuf umzusetzen, schlug Herbert Hunger nach kurzer Lehrtätigkeit am Gymnasium zunächst eine Offizierslaufbahn beim Österreichischen Bundesheer ein, wodurch er mit dem „Anschluss" in die deutsche Wehrmacht übernommen wurde und – nach erneuter kurzer Lehrtätigkeit – den Zweiten Weltkrieg von Anfang an mitmachen musste. Im Krieg lernte er in Dresden Ruth Friedrich kennen. Der 1941 geschlossenen glücklichen Ehe entstammen drei Kinder. Gegen Ende des Krieges geriet er in sowjetische Kriegsgefangenschaft, aus der er erst Ende 1947 nach Wien heimkehrte.

Es war eine besondere Fügung, dass Herbert Hunger in der Handschriftensammlung der Österreichischen Nationalbibliothek nicht nur eine

Anstellung, sondern zugleich auch einen Aufgabenbereich erhielt, der ihm einen, aus der Retrospektive gesehen, in vollkommener Weise geradlinigen und erfüllenden Lebensweg eröffnete, auf dem wissenschaftliche Neigung und berufliche Verantwortung in stetem Einklang waren: 1954 Habilitation aus Byzantinistik und Privatdozent an der Universität Wien, 1956 Direktor der Papyrussammlung der Österreichischen Nationalbibliothek, 1962 Berufung auf die neugeschaffene Lehrkanzel für Byzantinistik an der Universität Wien, verbunden mit der Gründung eines eigenen Universitätsinstitutes, das Herbert Hunger bis zu seiner Emeritierung im Jahr 1985 leitete. Das Institut befand sich zunächst vom Frühjahr 1963 an in (bald zu klein gewordenen) Räumlichkeiten nahe der Staatsoper (Hanuschgasse 3) und übersiedelte 1975 in einen neu adaptierten Trakt des ältesten erhaltenen Gebäudes der Wiener Universität (Postgasse 7). Dadurch gelang Hunger eine räumliche Zusammenführung mit den byzantinistischen Forschungseinrichtungen der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, was zu einer bis heute wirkenden wechselseitigen Befruchtung von Lehr- und Forschungstätigkeit zwischen den betroffenen Institutionen führte. Eine bedeutsame Erweiterung der Aufgaben des Universitätsinstitutes zeichnete sich 1978 ab, denn seit damals tragen Institut und Studienrichtung den Namen „Byzantinistik und Neogräzistik“, und Hunger konnte durchsetzen, dass ein eigenständiges Ordinariat für Neogräzistik geschaffen wurde, dessen erster Inhaber seit 1982 der früh verewigte Gunnar Hering war.

Der von Herbert Hunger initiierte Aufschwung der Byzantinistik in Österreich ist undenkbar ohne seine früh einsetzenden Aktivitäten im Rahmen der Österreichischen Akademie der Wissenschaften: Seit 1959 korrespondierendes und seit 1962 wirkliches Mitglied, baute er die byzantinistische Forschung im Rahmen der Akademie vornehmlich in der 1948 gegründeten und seit 1971 von ihm geleiteten Kommission für Byzantinistik sowie in der Kommission für die Tabula Imperii Byzantini auf, die er seit ihrer Gründung (1966) leitete; bis 1995 fungierte Hunger als Obmann beider Kommissionen. Förderlich für sein wissenschaftliches Fach waren auch die Leitungsfunktionen, die er in der Akademie innehatte und die zugleich für eine allgemeine Erneuerungs- und Verjüngungsphase der Forschung in Österreich stehen: Herbert Hunger war Sekretär der philosophisch-historischen Klasse (ab 1963), Generalsekretär (ab 1964), Vizepräsident (ab 1970) und Präsident (1973 bis 1982) der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.

Auch außerhalb der Akademie entzog sich Herbert Hunger nicht den auf ihn zukommenden akademischen Verpflichtungen. So war er im Studienjahr 1970/1971 einer der letzten Dekane der (noch großen) Philosophischen Fakultät der Universität Wien. Er war von 1959 bis 1996 Präsident (und seither Ehrenpräsident) der Österreichischen Byzantinischen Gesellschaft und von 1976 bis 1986 Präsident der Association Internationale des Études Byzantines, nachdem er bereits 1966 im Auftrag dieses internationalen Byzantinistenverbandes den Vorsitz in der Kommission für die Herausgabe des Corpus Fontium Historiae Byzantinae übernommen hatte, die er bis zu seinem Tod leitete. Glanzvoller Höhepunkt seines internationalen Wirkens war für Herbert Hunger die Ausrichtung des 16. Internationalen Byzantinistenkongresses im Oktober des Jahres 1981 in der Wiener Hofburg: Hier konnte er einem Publikum von mehr als elfhundert Fachgelehrten das wissenschaftliche und organisatorische Potential seiner jungen „Wiener Schule“ demonstrieren.

Denn Herbert Hunger hatte es seit dem Antritt seines Ordinariats dank seiner profunden Kenntnis der Probleme und Schwächen der Byzanz-Forschung verstanden, Schüler systematisch mit Forschungsaufgaben zu betrauen, aus denen sich unter seiner Leitung mit ausreichenden finanziellen Mitteln geförderte Projekte der byzantinistischen Grundlagenforschung entwickeln konnten. Institutionelle Basis für diese Projekte, bei denen viele Forscher der jüngeren Generationen wissenschaftliche Förderung und eine zeitweilige oder dauerhafte Existenzbasis fanden, waren das Universitätsinstitut und die Kommissionen der Akademie der Wissenschaften. Folgende – von 1973 bis 1983 durch den österreichischen „Fonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung“ in Form eines „Forschungsschwerpunktes“ bedeutend geförderte – Projekte sind hier hervorzuheben:

* Repertorium der griechischen Kopisten von 800 bis 1600,
* Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit (1996 abgeschlossen),
* Tabula Imperii Byzantini,
* Patriarchatsregister von Konstantinopel,
* byzantinische Sigillographie und
* Alltagsleben und materielle Kultur der Byzantiner.

Es verdient hervorgehoben zu werden, dass Hunger in fast allen Teilgebieten der Byzantinistik, in denen er Projekte initiierte und leitete, auch selbst forschte und publizierte, wodurch er auch als Projektleiter den jeweiligen spezifischen methodischen und inhaltlichen Fragestellungen und Kontroversen aufgeschlossen gegenüberstand.

In dem Bewusstsein, dass wissenschaftliche Erkenntnis auch der entsprechenden Verbreitungsmöglichkeiten bedarf, nahm Herbert Hunger nicht nur seit 1954 die Redaktion bzw. Herausgabe des Jahrbuchs der Österreichischen Byzantinischen Gesellschaft (seit 1969 Jahrbuch der

Österreichischen Byzantinistik) auf sich (worin ihn ab 1976 Wolfram Hörandner unterstützte) und betreute zudem von 1964 bis 1984 die Byzantinische Zeitschrift als Mitherausgeber, sondern er gründete und leitete auch folgende neue Publikationsreihen (in Klammern das Gründungsjahr): „Wiener Byzantinistische Studien“ (1964), „Byzantina Vindobonensia“ (1965), „Veröffentlichungen der Kommission für die Tabula Imperii Byzantini“ (1973), „Veröffentlichungen der Kommission für Byzantinistik“ (1976) und als fachliches Informationsorgan die seit 1987 jährlich von ihm (zunächst gemeinsam mit Wolfram Hörandner, dann mit Peter Soustal) herausgegebenen „Mitteilungen aus der Österreichischen Byzantinistik und Neogräzistik“.

Herbert Hungers Bedeutung als Gesamtpersönlichkeit, als Forscher, als akademischer Lehrer und als Forschungsorganisator, fand in zahlreichen nationalen und internationalen Ehrungen Anerkennung: Er war nicht nur Mitglied von achtzehn ausländischen Akademien der Wissenschaften und Ehrendoktor von fünf Universitäten (Athen, Chicago, Helsinki, Ioannina und Thessaloniki), sondern auch Träger folgender Auszeichnungen: Großkommandeur des Phönixordens der Hellenischen Republik, Großes Verdienstkreuz mit Stern des Verdienstordens der Bundesrepublik Deutschland, Österreichisches Ehrenzeichen für Wissenschaft und Kunst, Großes goldenes Ehrenzeichen für Verdienste um die Republik Österreich und Großes goldenes Ehrenzeichen der Stadt Wien.

Dauerhafte wissenschaftliche Zeichen der Verbundenheit kamen aber auch von Herbert Hungers Schülern und jüngeren Kollegen in Österreich und im Ausland, darunter solchen, die Rufe auf Professuren in Bonn, Ioannina, Mainz, München, Trier und Würzburg erhielten. Sie dankten ihm seine akademische Lehre durch Festschriften: Auf eine frühe Frucht jugendlicher Verehrung und Begeisterung für den Lehrer und seine Wissenschaft – die 1964 von sechs Schülern der ersten Stunde verfassten „Akrothinia“ – folgten 1984 der „Byzantios“, 1989 die „Epidosis“ und 1994 der „Andrias“.

Diese Hunger in hohem Ausmaß zukommenden äußeren Anerkennungen wollten einer großen humanistischen Gelehrten- und Forscherpersönlichkeit in unterschiedlicher Weise gerecht werden. So sei im folgenden der Versuch unternommen, diese Persönlichkeit zu skizzieren.

Herbert Hungers wissenschaftliche Wurzeln liegen in der klassischen Philologie, besonders in der Befassung mit dem Griechentum der Antike, dem er schon seit dem humanistischen Gymnasium nahestand und mit dem er dann durch Studium und Doktorarbeit vertraut wurde. Sein Nahverhältnis zum klassischen Griechisch erhielt er sich sein Leben lang und dokumentierte es in wissenschaftlichen Beiträgen bis in die fünfziger Jahre und darüber hinaus (Neubearbeitung der Edition des Corpus fabularum Aesopicarum von A. Hausrath 1959, 1970).

Die Zuwendung zu Byzanz ist für einen klassischen Philologen nicht selbstverständlich und scheint dies doch in der Retrospektive für Hunger aus mehreren Gründen zu sein: Ein Ansatz hierzu ist die Frage nach sinngebenden Verbindungslinien zwischen der ihn faszinierenden Geisteswelt der Antike und der Geistigkeit der eigenen Zeit, eine Frage, die sich wohl jedem Altertumswissenschaftler stellt, und dies umso drängender, wenn er das Chaos des Zweiten Weltkriegs und der Kriegsgefangenschaft zehn Jahre durchlebt hat. In seinem erstmals 1953 publizierten „Lexikon der griechischen und römischen Mythologie“ (das bis 1988 acht Auflagen erfuhr) gab er darauf anderen und sich selbst eine ermutigende und weiterführende Antwort, indem er die modernen Bearbeitungen, das zeitgenössische Verständnis der Antike in allen Kunstformen der Gegenwart dokumentierte und so diese Verbindungslinien aufzeigte.

Ein zweiter Ansatz ergab sich unmittelbar durch die ihm in der Österreichischen Nationalbibliothek gestellten Aufgaben, die Arbeit an den griechischen Handschriften und Papyri als den materiellen Vermittlern der antiken Geisteswelt. Diese Tätigkeit stärkte in ihm das Bewusstsein für die Bedeutung der Grundlagenforschung. Sein hieraus erwachsendes starkes Verantwortungsgefühl für die in der Byzantinistik damals noch wenig entwickelten Hilfswissenschaften wurde nicht nur in den bereits angeführten Projektplanungen manifest, sondern auch in der Arbeit am „Katalog der griechischen Handschriften der Österreichischen Nationalbibliothek“, die er – unter tatkräftiger Mitwirkung von Otto Kresten sowie von Wolfgang Lackner und Christian Hannick – noch Jahrzehnte nach seinem Ausscheiden aus der Österreichischen Nationalbibliothek fortsetzte und erst nach seiner Emeritierung abschloss, obwohl sie ihn angesichts seiner immer zahlreicher werdenden anderen Verpflichtungen zunehmend belastete. Durch die Handschriften wurde er aber auch geradewegs weiter zu den dahinter stehenden geistigen Vermittlern geleitet, den Griechen der Spätantike und des byzantinischen Mittelalters.

Ein weiterer Ansatz schließlich lag in Herbert Hungers persönlicher Religiosität, seiner christlichen Weltanschauung, die ihm die Verbindung von antiker Geistigkeit und christlicher Spiritualität als ideale Möglichkeit erfüllter Lebensgestaltung nahebrachte und ihn zur Ideologie der Byzantiner fast notwendigerweise hinführen musste, da in ihr die Konstante einer engen Verbindung des Christentums mit der griechischen Antike in Sprache, Literatur, Philosophie und Kultur, politisch artikuliert durch die

Orientalisierung und Verchristlichung des römischen Kaisertums, am ehesten manifest wurde.

Materielle Traditionsträger und ideelles Erbe der Antike waren also stets thematische Eckpfeiler von Herbert Hungers Gelehrtendasein. Ersteres wird in seinen Grundlagenforschungen erkennbar, deren Schwerpunkte neben dem Handschriftenkatalog, der bald vielen Kodikologen methodisches Vorbild wurde, allgemein in der griechischen Paläographie von der Spätantike bis zum Humanismus lag, wobei er übergreifende Fragen der Kodikologie und der Papyrologie in seine Interessen einbezog. Seine Forschungsinteressen richteten sich zunächst auf eine möglichst genaue Datierbarkeit der griechischen Handschriften und konsequenterweise auf die Entwicklung von Schreibstilen, die er analysierte und mit charakteristischen Benennungen versah (etwa: „Fettaugen-Mode“), und allgemein auf die Geschichte der griechischen Schrift. Hungers 1961 erschienenes (1975 nachgedrucktes) „Antikes und mittelalterliches Buch- und Schriftwesen“ hat bis heute normativen Charakter, der 1973 erschienene Sammelband über Grundlagenforschung bietet eine Zwischenbilanz, und das 1989 veröffentlichte Buch über „Schreiben und Lesen in Byzanz“ einen Abschluss, der auch bildungsgeschichtliche Implikationen einbezieht.

Das Interesse am ideellen Erbe knüpft, wie bereits angedeutet, an der Antike und am Verhältnis der Byzantiner zu ihr an: Wie gehen diese Griechen mit der Sprache und der Literatur ihrer Vorfahren um? Wie überliefern sie Texte weiter und wie weit vereinnahmen sie antike Sprach- und Denkkultur für sich? Hungers diesbezügliche Studien setzen frühzeitig (1953) mit einem Schwerpunkt in der Tzetzes-Forschung ein und weiten sich bald aus – etwa auf die Mimesis (1970), die Rhetorik (1972, 1973, 1981, 1991, 1994) und den Roman (1980) –, um immer stärker der Eigengesetzlichkeit der byzantinischen Literatur nachzuspüren: Neben Einzelstudien stehen die Neubewertung der Literatur der Komnenenzeit (1968) und zahlreiche Untersuchungen zur Palaiologenzeit (siehe unten) sowie viele mustergültige Editionen. Hier seien die wichtigsten kurz aufgeführt: Allegorien des Johannes Tzetzes (1954–1956), der „Ethikos“ des Theodoros Metochites (1958), ein byzantinisches Rechenbuch (gemeinsam mit Kurt Vogel, 1963), der byzantinische Katz-Mäuse-Krieg des Theodoros Prodromos (mit brillanter Übersetzung, 1968), die Schriften des Johannes Chortasmenos (1969), die palaiologenzeitliche Metaphrase von Anna Komnenes Alexias (1981), die Epigramme des Gregorios von Korinth auf das Dodekaorton (1982), der „Basilikos Andrias“ des Nikephoros Blemmydes und die zugehörige Metaphrase von Georgios Galesiotes und Georgios Oinaiotes (gemeinsam mit Ihor Ševčenko, 1986) und die Augustinus-Übersetzungen des Prochoros Kydones (1990), nicht zu vergessen die einfühlsame Übersetzung der Schilderung der Eroberung von Thessalonike durch die Normannen, die Eustathios von Thessalonike als Augenzeuge verfasste (1955).

In der Literaturgeschichte der Byzantiner richtete Hunger im Zuge einer Verknüpfung von sprachlichen mit sozial- und bildungsgeschichtlichen Fragestellungen ein in methodischer Hinsicht fruchtbares Augenmerk auf die „Stilstufen“ in byzantinischen Texten. Ansätze und Hinweise hierzu finden sich in vielen der oben genannten Editionen, im Mittelpunkt standen die „Stilstufen“ für ihn bei der Metaphrase von Anna Komnenes Alexias (1981) und beim „Basilikos Andrias“ des Nikephoros Blemmydes (1986).

Aus der fast unüberschaubaren Vielzahl seiner literaturwissenschaftlichen Publikationen erwuchs schließlich als weiteres *opus magnum* das zweibändige Handbuch „Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner“ (1978, griechisch 1987–1994), das in bemerkenswerter Weise auf ein Ordnungsprinzip nach Autoren weitgehend verzichtete und an deren Stelle die Gliederung nach literarischen Genera in den Vordergrund stellte, wodurch Hunger einzelne literarische Entwicklungen und Moden angemessener verdeutlichen wollte.

Einen weiteren Schwerpunkt setzte Herbert Hunger in den Gegenständen seiner Forschung von Anfang an im byzantinischen Spätmittelalter, mit dessen geistigen Repräsentanten er sich offenbar auch emotional identifizieren konnte, ob dies Kaiser wie Theodoros II. Laskaris, Andronikos II., Johannes V. und Johannes VI. („Thukydides bei Johannes Kantakuzenos“, 1976) sind, oder Gelehrte wie Theodoros Metochites und Johannes Chortasmenos. „Von Wissenschaft und Kunst der frühen Palaiologenzeit“ (1959) ist nur ein Beispiel für die subtilen Forschungsergebnisse, die Hunger bewogen, die Nachkreuzzugszeit auch in seiner Lehre zu einem Schwerpunkt zu machen. Auch für diese Epoche suchte er nach „Klassizistischen Tendenzen in der byzantinischen Literatur“ (1974). Die Neigung zur Palaiologenzeit wuchs zudem mit den zahlreichen Einzeluntersuchungen, die er dem Editionsvorhaben des Patriarchatsregisters von Konstantinopel begleitend angedeihen ließ. Dieses Projekt weckte auch sein Interesse am Alltagsleben der Byzantiner.

Stellte Hunger sich in seinem „Lexikon der griechischen und römischen Mythologie“ frühzeitig der Frage nach dem Heute-Bezug der Antike, so tat er dies dann kontinuierlich und konsequent auch in Hinblick auf Byzanz. Er dokumentierte die Wurzeln west-östlicher Fremdheit an den Negativklischees, die Byzantiner und Italiener wechselseitig auf einander projizierten (Graeculus perfidus – Ἰταλὸς ἰταμός, 1987), er spürte den Nachwirkungen byzantinischer Verhaltensweisen bis in die Gegenwart nach (1975), wofür sich speziell in Österreich ein weites Feld öffnet, und untersuchte die

Wechselbeziehung zwischen der byzantinischen Mentalität und dem europäischen Denken des 20. Jahrhunderts (1982, 1984).

Seine Gesamtschau der Byzantiner, ihres Glaubens, ihres Staates und ihrer Kultur, legte Hunger in seinem „Reich der Neuen Mitte – der christliche Geist der byzantinischen Kultur“ 1965 frühzeitig weitgehend ausformuliert vor. Dem Werk gingen freilich Studien voran, die seinen Inhalt bereits ankündigten; zu nennen sind hier: die an einen breiteren Leserkreis gerichtete „Byzantinische Geisteswelt von Konstantin dem Großen bis zum Fall Konstantinopels“ (1958), eine Sammlung von Quellenausschnitten in deutscher Übersetzung mit kurzen Erklärungstexten, die auf eine Zusammenschau der stark einheitlich gesehenen geistigen Grundlagen hinzielen, weiters die Studie über die *Philanthropia* (1963) – neben der *Oikonomia* wohl der zentrale Begriff für eine Überbrückung der Kluft zwischen dem römischen Recht und der Bergpredigt – und vor allem das 1964 erschienene Buch „Prooimion. Elemente der byzantinischen Kaiseridee“, mit einer eindringlichen Quellenanalyse zum christlichen Kaisertum. Das „Reich der Neuen Mitte“, das als großer Wurf auch heute, nach 35 Jahren, seine Gültigkeit bewahrt hat, wovon eine eben erschienene bulgarische Übersetzung Zeugnis ablegt, ist klug strukturiert: Es bietet den *general readers* einen verständlichen und nicht zu umfangreichen Überblick und vermittelt auf einer zweiten Ebene Hungers Einsichten und Ansichten über das, was man eine „offizielle“ byzantinische Staatsideologie nennen könnte. Er ortete ein einheitliches System, in dem der Kaiser von Gottes Gnaden ein Nachahmer Gottes ist, und in dem, auf dieser Gotteskindschaft aufbauend, jede zwischenmenschliche Beziehung geregelt wird. – Als das diesbezügliche Kernkapitel aus dem „Reich der Neuen Mitte“ unter dem Titel „Konstantinopel und Kaisertum als Neue Mitte des Oströmischen Reiches“ in die Epidosis (1989) aufgenommen werden sollte, da konnte Herbert Hunger manches Detail reicher belegen oder differenzierter darstellen, manches auch „modernisieren“ – etwa im Sinne des Beitrags über Ideologie und Systemstabilisierung (1979) –, doch an der Grundkonzeption fand er nichts zu ändern.

Herbert Hunger verstand seine 1985 erfolgte Emeritierung als Entlastung, er sah darin die Möglichkeit, sich noch stärker als zuvor der Forschung zu widmen. Die Postgasse (das Universitätsinstitut und die Akademiekommissionen) blieb ihm weiterhin Heimat; dort ging er vornehmlich kultur- und literaturgeschichtlichen Studien nach und stand der jüngeren Generation gerne beratend bei. Konsequent in seinem wissenschaftlichen und persönlichen Weltbild, widmete er sich in der Forschung

zuletzt mehr und mehr einer Persönlichkeit, die für ihn wohl die Essenz des Byzantinischen im besten Sinn bedeutete, Romanos dem Meloden: Bereits in der „Byzantinischen Geisteswelt“ (1958) und im „Reich der Neuen Mitte“ (1965) hatte er Würdigungen des Meloden und Übersetzungsproben aus dessen Hymnen geliefert, und seit 1983 verging kaum ein Jahr, in dem er nicht in Artikelform zu den Problemen der Person und des Oeuvres Stellung bezog; Themen waren die Beziehung des Romanos zum Publikum, die Vortragsweise der Hymnen, der Ort des Vortrags im Kirchenraum, Grundsatzfragen zum rhetorischen Stil und zum Refrain, und vor allem Einzelkommentare zu Stil, Sprache und Inhalt der Hymnen – zu dem letztgenannten Bereich der Einzelkommentierung der Hymnen des Romanos finden sich in Herbert Hungers Nachlass umfangreiche, noch unpublizierte Ausarbeitungen. Der letzte Vortrag, den er halten wollte, der letzte Artikel, den er schrieb, sie waren diesem Dichter, Komponisten und Sänger gewidmet. Romanos, der im Zeitalter von Hungers Lieblingskaiser, Justinian dem Großen, die orthodoxe Kirchenhymnik griechischer Sprache zum Höhepunkt führte, war ja ganz eigenständig in seiner christlichen Syrogräzität, und zugleich doch unlösbar in der antiken Tradition verankert, ein „Byzantios“ wie Herbert Hunger.

Manches mag als selbstverständlich erscheinen und muss dennoch ausgesprochen werden: Für mich bedeuten die vierzig Jahre, die ich Herbert Hunger in einem Nahverhältnis stand, die ich bei ihm lernen und mit ihm zusammenarbeiten durfte, großen geistigen und persönlichen Gewinn und darüber hinaus eine grundlegende Formung und Prägung, die auch die verbleibende Zeitspanne eines Menschenlebens unvergänglich bleibt. Doch glaube ich, dass dies nicht für mich allein gilt, sondern *mutatis mutandis* für alle Schüler und Mitarbeiter Herbert Hungers und auch für alle, die ihr wissenschaftliches Wirken mit Byzanz und dem Griechentum verbinden. So bin ich überzeugt, dass die oftmals am Grab und im Nachruf ausgesprochenen Worte hier nicht nur einen Wunsch, sondern, nach menschlichen Maßstäben, eine Wirklichkeit ausdrücken:

ΑΙΩΝΙΑ Η ΜΝΗΜΗ ΑΥΤΟΥ

Johannes Koder

Hinweis: Auf bibliographische Daten der Werke Herbert Hungers konnte in dem voranstehenden Nachruf verzichtet werden, da in Band 51 des „Jahrbuchs der Österreichischen Byzantinistik“ und in einem Sonderheft der „Mitteilungen aus der Österreichischen Byzantinistik und Neogräzistik“ eine von Peter Soustal zusammengestellte Gesamtbibliographie der Werke Herbert Hungers erscheinen wird.

INHALTSVERZEICHNIS

Besprechungen

SIGLENVERZEICHNIS

AASS Acta Sanctorum
ABME Ἀρχεῖον τῶν Βυζαντινῶν Μνημείων τῆς Ἑλλάδος
ABSA Annual of the British School at Athens
ACO Acta Conciliorum Oecumenicorum
AD Ἀρχαιολογικὸν Δελτίον
AJA American Journal of Archaeology
AnBoll Analecta Bollandiana
BBA Berliner Byzantinistische Arbeiten
BCH Bulletin de Correspondance Hellénique
BF Byzantinische Forschungen
BHG Bibliotheca Hagiographica Graeca
BMGS Byzantine and Modern Greek Studies
BNJ Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher
BollGrott Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata
BSl Byzantinoslavica
BV Byzantina Vindobonensia
Byz Byzantion
BZ Byzantinische Zeitschrift
CAG Commentaria in Aristotelem Graeca
CahArch Cahiers Archéologiques
CCSG Corpus Christianorum, Series Graeca
CFHB Corpus Fontium Historiae Byzantinae
CIG Corpus Inscriptionum Graecarum
CPG Clavis Patrum Graecorum
CSCO Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium
CSHB Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae
DACL Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie
DChAE Δελτίον τῆς Χριστιανικῆς Ἀρχαιολογικῆς Ἑταιρείας
DHGE Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques
DIEE Δελτίον τῆς Ἱστορικῆς καὶ Ἐθνολογικῆς Ἑταιρείας τῆς Ἑλλάδος
DOP Dumbarton Oaks Papers
DOS Dumbarton Oaks Studies
DOT Dumbarton Oaks Texts
EEBS Ἐπετηρὶς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν
EO Échos d'Orient
ΕΦΣ Ὁ ἐν Κωνσταντινουπόλει Ἑλληνικὸς Φιλολογικὸς Σύλλογος
FM Fontes Minores
GCS Die griechischen christlichen Schriftsteller
GRBS Greek, Roman and Byzantine Studies
Hell Ἑλληνικά
IRAIK Izvěstija Russkago Archeologičeskago Instituta v Konstantinopolě
IstMitt Istanbuler Mitteilungen
JbAC Jahrbuch für Antike und Christentum

JHSt	Journal of Hellenic Studies
JÖB	Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik (1969ff.)
JÖBG	Jahrbuch der Österreichischen Byzantinischen Gesellschaft (1951–1968)
JRSt	Journal of Roman Studies
LBG	Lexikon zur byzantinischen Gräzität
LexMA	Lexikon des Mittelalters
LSJ	Liddell–Scott–Jones
LThK	Lexikon für Theologie und Kirche
MBM	Miscellanea Byzantina Monacensia
MGH	Monumenta Germaniae Historica
MM	Miklosich-Müller, Acta et diplomata graeca medii aevi
MMB	Monumenta Musicae Byzantinae
NE	Νέος Ἑλληνομνήμων
OC	Orientalia Christiana
OCA	Orientalia Christiana Analecta
OCP	Orientalia Christiana Periodica
ODB	Oxford Dictionary of Byzantium
PG	Patrologia Graeca
PL	Patrologia Latina
PLP	Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit
PLRE	Prosopography of the Later Roman Empire
PO	Patrologia Orientalis
RAC	Reallexikon für Antike und Christentum
RbK	Reallexikon zur byzantinischen Kunst
RE	Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft
REB	Revue des Études Byzantines
REG	Revue des Études Grecques
RESEE	Revue des Études Sud-Est Européennes
RHM	Römische historische Mitteilungen
ROC	Revue de l'Orient Chrétien
RSBN	Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici
SBN	Studi Bizantini e Neoellenici
SC	Sources Chrétiennes
Script	Scriptorium
SIFC	Studi Italiani di Filologia Classica
StT	Studi e Testi
TAPA	Transactions of the American Philological Association
ΘΗΕ	Θρησκευτικὴ καὶ Ἠθικὴ Ἐγκυκλοπαιδεία
ThGL	Thesaurus Graecae Linguae
TIB	Tabula Imperii Byzantini
TM	Travaux et Mémoires
TU	Texte und Untersuchungen
VTIB	Veröffentlichungen d. Komm. f. d. TIB
VV	Vizantijskij Vremennik
WBS	Wiener Byzantinistische Studien
WSt	Wiener Studien
ZPE	Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik
ZRVI	Zbornik Radova Vizantološkog Instituta

VERZEICHNIS DER ABBILDUNGEN

Photo Credits:
Figs. 1–4, 6–11, 13, 14, 17–19, 21, 22: Bildarchiv der Österreichischen Nationalbibliothek
Figs. 5, 12, 15, 16, 20: J. Strzygowski, Der Bilderkreis des griechischen Physiologus, Leipzig 1899

VINCENZO RUGGIERI

MICHAEL GRÜNBART/WIEN

PROLEGOMENA ZU EINEM VERZEICHNIS DER BYZANTINISCHEN BRIEFANFÄNGE

(Epistularum byzantinarum initia [EBI])

Die Epistolographie ist einer der fruchtbarsten Zweige der byzantinischen Literatur. Nicht nur zahlenmäßig, sondern auch in ihrer rhetorischen und motivischen Vielfältigkeit ist sie ein kaum zu durchmessendes Feld. Aus dem Zeitraum von ca. 300 nach Christus bis zum Untergang des oströmischen Imperiums dürften etwa 15000 Schreiben (in Handschriften) überliefert sein[1], wobei die Briefe entweder als Sammlungen oder in zufälligen Einzelüberlieferungen auf uns gekommen sind. Um sich einen raschen Überblick über die Briefproduktion zu verschaffen, greift man entweder zu Hungers Literaturgeschichte oder zum Handbuch von Tomadakes[2], die die meisten byzantinischen Epistolographen berücksichtigen. Vollständigkeit konnte dabei nicht erreicht werden, und zudem hat sich die Editionslage in den letzten Jahren wesentlich verbessert.

Ziel des Projektes ist die vollständige Erfassung der griechischen Briefanfänge aus byzantinischer Zeit. Von manchen Autoren dieses Zeitraumes existieren auch Briefe in lateinischer Sprache (z.B. Theodoret von Kyrrhos oder Theodoros Gazes), welche in einer eigenen Abteilung behandelt werden. Die Incipits werden wie bei Follieri nach der Buchstabenfolge aufgelistet[3].

Zunächst ist an eine Bearbeitung aller bereits edierten (vollständig überlieferten) Briefe gedacht, in einem zweiten Schritt sollen auch die unedierten berücksichtigt werden. Dazu zählen etwa die Briefe des Hiero-

[1] Margaret Mullett, The Classical Tradition in the Byzantine Letter, in: Byzantium and the Classical Tradition. Edited by Margaret Mullett and R. Scott (Univ. of Birmingham, Thirteenth Spring Symposium of Byzantine Studies 1979). Birmingham 1981, 75–93, 75.

[2] N.B. Tomadakes, Βυζαντινὴ ἐπιστολογραφία (Εἰσαγωγὴ εἰς τὴν βυζαντινὴν φιλολογίαν 3). Thessalonike [3]1969 (Nachdruck 1993, mit einem bibliographischen Supplement von S.I. Kuruses).

[3] Henrica Follieri, Initia Hymnorum Ecclesiae Graecae, I–V/1.2 (*StT* 211– 215bis). Vatikan 1960–1966; zur Konzeption vgl. Enrica Follieri, The „Initia Hymnorum Ecclesiae Graecae". Bibliographical Supplement. *Studies in Eastern Chant* 2 (1971) 35–50.

theos (12. Jh.)[4], Teile der Korrespondenz des Patriarchen Athanasios[5] oder das Oeuvre des Anonymus Florentinus[6]. Um dem aktuellen Forschungsstand zu entsprechen, werden auch Textverbesserungen berücksichtigt. Der Anfang des achten Briefes von Ignatios Diakonos lautet in der neuen Ausgabe von Cyril Mango Ἐντροπή μου καὶ λύπη τὸ πρόσωπον καὶ δειλία βάλλει με πάντοθεν[7], Ioannes Polemes schlägt mit gutem Grund die Verbesserung Ἐντροπή μου καλύπτει τὸ πρόσωπον καὶ δειλία βάλλει με πάντοθεν vor, da Ignatios wahrscheinlich an Psalm 68 (69),8 (ἐκάλυψεν ἐντροπὴ τὸ πρόσωπόν μου) dachte[8]. In die Liste werden beide Versionen aufgenommen.

Teilweise existieren bereits Incipit-Listen zu einzelnen Briefautoren, sehr nützlich sind etwa die Verzeichnisse zu Theodoros Studites oder Michael Psellos[9]. Auf der anderen Seite fehlen derartige Verzeichnisse z.B. bei Libanios, dem prominentesten Vertreter der spätantiken Epistolographie.

Mittels der vollständigen Liste kann in erster Linie die Zuweisung von Briefen ohne Überschrift bzw. Autorenangabe erleichtert und rasch Auskunft darüber gegeben werden, ob ein Brief bereits ediert ist.

Im Zuge der Erstellung der Kartei lassen sich aber immer wieder Beobachtungen machen, durch die das rein mechanische Anordnen von

---

Erwähnt werden muß auch Chr. Baur, Initia patrum graecorum I–II (*StT* 180–181). Città del Vaticano 1955, welcher einige byzantinische Briefautoren mitberücksichtigt.

[4] Vorgestellt durch J. Darrouzès, Un recueil épistolaire du XIIe siècle: Académie Roumaine cod. gr. 508. *REB* 30 (1972) 199–229.

[5] The Correspondence of Athanasius I Patriarch of Constantinople. Letters to the Emperor Andronicus II, Members of the Imperial Family, and Officials. An edition, translation, and commentary by Alice-Mary Maffry Talbot (*CFHB* VII = *DOT* III). Washington, D.C. 1975.

[6] Von ihm existiert zwar im alten Handschriftenkatalog der Münchener Hofbibliothek ein Verzeichnis der Briefanfänge, welches aber überprüft werden muß (I. Hardt, Catalogus codicum manuscriptorum bibliothecae regiae bavaricae. Voluminis primi codices Graecos complexi Tomus II. München 1806, 284–335 [Monac. gr. 198]). Vgl. E. Rein, Die Florentiner Briefsammlung (*Annales Academiae Scientiarum Fennicae* 14). Helsinki 1915 (enthält kein Incipit-Verzeichnis). Vier Briefe sind ediert bei G.H. Karlsson – G. Fatouros, Aus der Briefsammlung des Anonymus Florentinus (Georgios? Oinaiotes). *JÖB* 22 (1973) 207–218; Herrn Prof. Georgios Fatouros danke ich für die Übersendung einer handschriftlichen Incipit-Liste der Briefe des Oinaiotes.

[7] The Correspondence of Ignatios the Deacon. Text, Translation and Commentary by C. Mango with the Collaboration of St. Efthymiadis (*CFHB* 39 = *DOT* XI). Washington, D.C. 1997, Nr. 8, 1f.

[8] I.D. Polemes, Οι επιστολές του Ιγνατίου Διακόνου: Προβλήματα ερμηνείας και κριτικής αποκατάστασης του κειμένου. *Hell* 48 (1998) 255–266, 257 (δ).

[9] E. N. Papaioannou, Das Briefcorpus des Michael Psellos. Vorarbeiten zu einer kritischen Neuedition. Mit einem Anhang: Edition eines unbekannten Briefes. *JÖB* 48 (1998) 67–117. Die meisten Briefausgaben im *CHFB* sind mit einer Incipit-Liste versehen (außer Theophylaktos von Ochrid, Niketas Choniates).

Briefanfängen eine weitere Dimension bekommt. Einige Fälle sollen präsentiert werden.

Gelegentlich kann eine Fehlzuschreibung geklärt werden: In der Psellosausgabe von Sathas beginnt ein Brief ohne Adressatenvermerk (ἀνεπίγραφος) folgendermaßen: Καὶ ἔθει ἑπόμενοι <corr. Papaioannou> παλαιῷ ἐκ μακρᾶς τῆς ἀκολουθίας[10]. Es ist dies aber kein Brief des großen Gelehrten, sondern beim Einordnen der Briefanfänge von Basileios dem Großen wird klar, daß es sich in der zitierten Psellosausgabe um ein Schreiben des Kirchenvaters handelt[11].

Bereits im Briefexordium kann man manchesmal feststellen, daß sich ein Autor bewußt auf einen Vorläufer bezieht. Paradebeispiel dafür ist Theodoros Studites, der gerne Basileios den Großen nachahmt[12]. Bei Brief 467 (Ἐντυχὼν τοῖς γράμμασι τῆς τιμιότητός σου) verweist Fatouros auf ein Schreiben des Basileios (Nr. 191: Ἐντυχόντες τοῖς γράμμασι τῆς εὐλαβείας σου), noch besser würde Gregor von Nyssa passen (Nr. 30: Ἐντυχὼν τοῖς γράμμασι τῆς ὁσιότητός σου). Michael Italikos leitet seinen Brief an den Kaiser Ioannes Komnenos mit Πλάτωνι Σωκράτης πεποίηται, θειότατε αὐτοκράτορ ein[13], was mit einem Briefanfang des Synesios übereinstimmt[14]. Der bewußt gewählte Briefeinstieg wird dadurch untermauert, daß sich Italikos im selben Brief noch einmal auf Synesios bezieht[15].

Libanios (Ἀρκαδίην σε αἰτῶ, μέγα αἰτῶ. Lib. ep. 814 [735, 8 Foerster])[16] und Photios (Ἀρκαδίαν με αἰτεῖς, εἴποι ἄν τις καὶ μάλα εἰκότως παροιμιαστὴς ἀνήρ Phot. ep. 175, 1 Laourdas-Westerink) beginnen jeweils einen Brief mit demselben Sprichwort (CPG I 207). Ioannes Chortasmenos, für den

---

[10] K.N. Sathas, Μιχαὴλ Ψελλοῦ ἱστορικοὶ λόγοι, ἐπιστολαὶ καὶ ἄλλα ἀνέκδοτα (Μεσαιωνικὴ Βιβλιοθήκη 5). Athen 1876, 254 (Nr. 15).

[11] Saint Basile, Lettres I. Texte établi et traduit par Y. Courtonne. Paris 1957, 152, Nr. 62: τῇ ἐκκλησίᾳ Παρνασσοῦ παραμυθητική.

[12] G. Fatouros, Die Abhängigkeit des Theodoros Studites als Epistolographen von den Briefen Basileios' des Großen. *JÖB* 41 (1991) 61–72; vgl. auch Theodori Studitae epistulae. Recensuit G. Fatouros (*CFHB* XXXI 1–2). Berlin 1992.

[13] Michel Italikos, Lettres et discours. Édités par P. Gautier (*Archives de l'Orient chrétien* 14). Paris 1972, Nr. 43.

[14] Synesii Cyrenensis epistolae. A. Garzya rec. Rom 1979, ep. 129: Πλάτωνι Σωκράτης πεποίηται προσιὼν μὲν ὀψέ ποτε ...

[15] ...τρώσας ἐξ ἀφανοῦς ἡμίγυνος ὄντως θιασώτης τῆς Κότυος (246, 10f.) geht auf Synesios ep. 43 (81, 10 [Garzya]): θαρρῶν ἀποφαίνου τὸν ἄνδρα ἡμίγυνον, αὐτόχρημα θιασώτην τῆς Κότυος zurück.

[16] Die Identifizierung von Anspielungen auf Libanios im Exordium wird dadurch erschwert, daß Förster seiner Libanios-Ausgabe kein Incipit-Verzeichnis beigab.

Libanios in vielem Vorbild war, bezieht sich mehrmals auf den spätantiken Epistolographen und macht bei zwei Briefanfängen Anleihen bei ihm[17].

Bei Niketas Choniates (Nr. 3: Πολλὰ κἀγαθὰ γένοιτό σοι τῆς ἀντιληπτικῆς γνώμης) wird man an Synesios von Kyrene erinnert (Nr. 17 [GARZYA]: Πολλὰ κἀγαθὰ γένοιτο τῷδε δι' εὐφήμου μνήμης bzw. Nr. 122 [GARZYA]: Πολλὰ κἀγαθὰ γένοιτο τοῖς ἱερεῦσιν). Demetrios Kydones hat bei seinem Brief an einen Freund in Thessalonike ein Schreiben des Theodoret von Kyrrhos vor Augen: Er beginnt mit Διχῇ μοι σχίζεσθαι συνέβη τὴν γνώμην, ἐπειδὴ τῶν πολιτῶν ἡκόντων ἡμῖν πολλοὶ μὲν πολλὰςς δι' ἐκείνων ἐλάμβανον τῶνφίλων ἐπιστολάς[18], was sich ziemlich eindeutig auf Διχῇ μοι μερίζει τὴν γνώμην ἡ περὶ τοῦ γράψαι τῷ ὑμετέρῳ μεγέθει βουλή[19] bei Theodoret bezieht. In beiden Briefen spielt das Motiv des Schweigens eine Rolle: Demetrios ist besorgt über das Schweigen seines Briefpartners, während Theodoret nicht schweigen kann und den Adressaten Nomus trösten will.

Den hier angeführten Beispielen werden sich im Laufe der Arbeit noch etliche hinzugesellen, eines wird jedoch jetzt schon deutlich: Mittels dieses Hilfsinstrumentes können neue Wege in der Interpretation des byzantinischen Briefes beschritten werden, wie sie Georgios Fatouros in einem jüngst erschienenen Artikel vorführt[20]. Nicht nur Anklänge an Vorbilder lassen sich finden, sondern auch eine Kategorisierung der Briefeingänge wird möglich.

Das Verzeichnis der Briefanfänge bietet einen Gesamtüberblick über die byzantinische Briefproduktion und schließt damit eine von Margaret Mullett in ihrem eingangs zitierten Artikel festgestellte Lücke[21].

KORREKTURZUSATZ:

Das hier vorgestellte Verzeichnis wird bei G. Olms (Hildesheim) in der Serie ALPHA-OMEGA, Reihe A (Lexika, Indizes, Konkordanzen zur klassischen Philologie) erscheinen.

---

[17] M. GRÜNBART, Chortasmenos und Libanios oder wie beginnt man einen Brief? *Hell* 50 (2000).

[18] Démétrius Cydonès, Correspondance. Publiée par R.-J. LOENERTZ (*StT* 186, 208). Città del Vaticano 1956–1960, Nr. 274.

[19] Théodoret de Cyr. Correspondance I. Introduction, texte critique, traduction et notes par Y. AZÉMA (*SC* 40). Paris 1955, Nr. 58.

[20] G. FATOUROS, Die Priamel als Exordium des antiken literarischen Briefes. *Symbolae Osloenses* 74 (1999) 184–194. Herrn Prof. Georgios Fatouros danke ich für sein Interesse und seine wertvollen Anregungen.

[21] MULLETT, a.O. 75: „No exhaustive survey of the Byzantine letter exists: there is no corpus of Byzantine letters or even a checklist." – Zum Zeitpunkt der Abfassung dieser Miszelle waren 11400 Briefe von 124 Autoren verzettelt.

DIMITRA KARAMBOULA / ATHEN

DER BYZANTINISCHE KAISER ALS POLITIKER, PHILOSOPH UND GESETZGEBER (POLITIKOS – PHILOSOPHOS – NOMOTHETES)

Im Mittelpunkt der folgenden Betrachtungen[1] steht der Begriff des πολιτικὸς φιλόσοφος und νομοθέτης. Nach Umfang und Bedeutung stellt er das wichtigste Element jener Theorie dar, die den Staat als Wert an sich in enger Beziehung zum Kaiser sieht, in welchem Sinne die Stufe des politischen Denkens, die im spätrömischen Reich durch die ideologischen Entwicklungsprozesse erreicht wurde, interpretiert wird. Am Beginn dieser Untersuchung muß hervorgehoben werden, daß im römischen Denken verschiedene Bezeichnungen des Staates standen, der an sich kein Abstraktum darstellte; mit ihnen versuchten die Römer, den Realitäten des Lebens gerecht zu werden. Inwiefern man aber für die spätere Antike von einer „Verfassung" reden kann, bedarf einer weiteren Untersuchung und Aufklärung, da immer noch eine Gesamtdarstellung einer Verfassungsordnung fehlt. Zwar wurden im Laufe der Zeit einige grundsätzliche Probleme erör-

---

[1] Es wurden folgende Werke herangezogen: H.-G. BECK, Res publica Romana. Vom Staatsdenken der Byzantiner (*Bayer. Ak. Wiss., phil.-hist. Kl., Sitzungsber.* 1970/2). München 1970; ders., Nomos, Kanon und Staatsraison in Byzanz (*Österr. Ak. Wiss., phil.-hist. Kl., Sitzungsber.* 384). Wien 1981. – G. BUSOLT, Griechische Staatskunde. München 1920. – R. DANNENBRING, Arma et Leges: Über die justinianische Gesetzgebung im Rahmen ihrer eigenen Zeit. *Acta Classica* 15 (1972) 113–137. – F. DVORNIK, Early Christian and Byzantine Political Philosophy II. Washington 1966. – Ch. GIZEWSKI, Zur Normativität und Struktur der Verfassungsverhältnisse in der späteren römischen Kaiserzeit. München 1988. – D. KARAMBOULA, Staatsbegriffe in frühbyzantinischer Zeit (*Dissertationen der Univ. Wien* 237); dies., Τὰ κοινά, das „Gemeinwesen" der Römer, in spätantiker und frühbyzantinischer Zeit. *Tyche* 8 (1993) 41–62; dies., Soma Basileias. Zur Staatsidee im spätantiken Byzanz. *JÖB* 46 (1996) 1–24. – M. KASER, Das Römische Privatrecht 2. München 1975. – H. KRÜGER, Allgemeine Staatslehre. Stuttgart 1964. – H. KRUMPHOLZ, Über sozialstaatliche Aspekte in der Novellengesetzgebung Justinians. Bonn 1992. – P. E. PIELER, Verfassung und Rechtsgrundlagen des Byzantinischen Staates. *JÖB* 31/1 (1981) 213–231. – R. STARK, Res Publica. Darmstadt 1972. – J. STRAUB, Vom Herrscherideal in der Spätantike. Stuttgart 1964; ders., Regeneratio Imperii. Darmstadt 1972. – W. SUERBAUM, Vom antiken zum frühmittelalterlichen Staatsbegriff. Münster 1977. – E. WOLF, Griechisches Rechtsdenken III 2 (1956), IV 1 (1968), IV 2 (1970). Frankfurt am Main.

tert, aber zur wissenschaftlichen Bearbeitung des Themas einer spätantiken Verfassung ist es noch nicht gekommen, da die Spätantike eine für sie spezifische staatsrechtliche Theorie selbst nicht entwickelt hat. Daraus ergibt sich für den Historiker die Aufgabe, die zahlreichen, dennoch in den Quellen vorhandenen Aussagen zur Herrschaftsordnung der Spätantike historisch angemessen selbst zu systematisieren.

Im vorliegenden Beitrag geht es eher um das theoretische Bild der politischen Ordnung, das die spätere Antike von sich selbst haben kann, als um Handlungssysteme und die Untersuchung ihres rein normativen Gehaltes. Systematisierende Theoretiker der Verfassungsverhältnisse wie Platon und Aristoteles kennt zwar die Spätantike nicht, aber eine politische Theorie ist in den Autoren, Historikern, Philosophen dieser Zeit leicht erkennbar. Dies umso mehr, wenn sich die Geschichtsphilosophen dem Modell der traditionellen, verklärten Monarchie nicht kommentarlos nähern, sondern sich Gedanken über den Staat, seine Verfassungsform und die ideale Lebensform bzw. das politisch Gute machen[2]. In dieser Hinsicht, indem die Autoren in der wahren Philosophie[3] mit der Erziehung zum besten βασιλεύς natürlich auch die zum besten Bürger verbinden, wird die philosophische Bildung[4] zur unerläßlichen Voraussetzung für die politische Betätigung[5].

[2] Dion von Prusa, Themistios, Synesios, Johannes Lydos, Petros Patrikios und der anonyme Verfasser des Dialogs *De scientia politica* erweisen sich nicht nur als Gelehrte ihrer Zeit, die die Geschichte des römischen Staates vor dem Hintergrund ihrer kulturellen Bildung betrachten, sondern auch als Träger eines Bildungsideals, das in seiner Gesamtheit auf die Formung des Menschen in ihren verschiedenen, auch gesellschaftlichen Auswirkungen abzielt und fähig ist, sich sowohl den Bestrebungen des einzelnen anzupassen als auch den Erfordernissen einer Gesellschaft, die im Begriff ist, eine Orientierung zu entwickeln.

[3] Themistios bekennt ausdrücklich, daß er sich Aristoteles zum Lebens- und Weisheitsführer erwählt habe (Themistios, Or. 2, 41, 2–5: ... ἀκούετε αὖ πάλιν ῥῆσιν ἑτέραν, ... ἀλλὰ τοῦ ἀπὸ Σταγείρων ...). Er unterscheidet zwei Wege der Philosophie, eine θειοτέρα und eine τοῖς κοινοῖς ὠφελιμωτέρα (etwa „den gemeinsamen Dingen Nützlichere") und fühlt sich auf den zweiten gewiesen (Or. 5, 92, 7–9: ... νόμος γὰρ οὗτος φιλοσοφίας μηδ' ὁτιοῦν ἐργάζεσθαι πρὸς μόνην ψυχαγωγίαν, ἁπανταχοῦ δὲ τῷ κεχαρισμένῳ τὸ συμφέρον καταμιγνύναι ... (Themistii orationes quae supersunt I, ed. H. Schenkl – G. Downey. Leipzig 1965; II. III, ed. A. F. Norman. Leipzig 1971. 1974).

[4] Lydos, De mag. 113, 18–20: ... τῶν Ἀριστοτελικῶν διδαγμάτων μαθὼν ἔτυχον, καί τινων ἐκ τῆς πλατωνικῆς φιλοσοφίας ἀκροάσασθαι; 116, 18–20, wo der Kaiser über den Autor sagt: ... Ἰωάννῃ τῷ λογιωτάτῳ πολλὴν μὲν σύνισμεν τὴν ἐν λόγοις παιδείαν τήν τε ἐν γραμματικοῖς ἀκρίβειαν τήν τε ἐν ποιητικοῖς χάριν καὶ τὴν ἄλλην αὐτοῦ πολυμάθειαν ... (ed. R. Wünsch, Ioannis Lydi de Magistratibus populi Romani libri tres. Leipzig 1903 [Nachdr. 1967]). – Vgl. Synesios, Ep. 113, 137, 151 (ed. A. Garzya, Synesii Cyrenensis Epistulae. Rom 1979). – Vgl. Themistios, Or. 1, 25, 1–2.

[5] Synesios, Paionios 542 [3] (ed. N. Terzaghi, Synesii Cyrenensis Hymni et Opuscula II/I. Rom 1944).

Die römische Geschichte wird vor dem Hintergrund ihrer kulturellen Bildung (der griechischen Paideia) betrachtet, mit der Folge, daß die politische Welt an den Maßstäben der von den Griechen herausgearbeiteten Normen beurteilt wird. Um den Begriff des πολιτικὸς φιλόσοφος und νομοθέτης als Element eines verfassungstheoretischen Konzepts angemessen würdigen zu können, bedarf es nicht nur einer Untersuchung im geschichtsphilosophischen Schrifttum und eines Vergleichs dieses Modells mit anderen spätrömischen Entwürfen, sondern auch einer genauen Betrachtung der Gesetzgebung dieser Zeit.

Der Zeitraum, der anhand einer Auswahl der erhaltenen Schriften berücksichtigt wird, erstreckt sich von Aelius Aristeides (117–187) bis zur Regierungszeit Justinians (527– 565). Obwohl sich die folgenden Betrachtungen nur mit dieser Zeit beschäftigen, beziehen sie sich auf eine über diese Zeit zurückreichende Tradition normativer Topoi der Kaiserkritik und eine entsprechende Kontinuität kaiserlichen Staatsverständnisses in der Gesetzgebung, und in diesem Sinne gehören die behandelten Schriften zu den bedeutendsten Dokumenten spätrömischer Auseinandersetzung mit dem Problem der Einheit von Politik und Philosophie, aber auch dem Problem, wie antike Bildung in den Dienst von Ideologie und Herrschaft gestellt werden kann: Das hellenistische Herrschertum im Gewande stoischer und neuplatonischer Philosophie kennzeichnet das klassische Erbe, und in diesem Sinne zeigt sich in der Bildung eines hierarchischen Ordnungsmodells die beträchtliche Relevanz des platonischen Denkens. Neben den Grundsätzen der altgewohnten römischen Politik und neben den Geboten des christlichen Glaubens begegnen die Forderungen der griechischen Philosophie. Diese Axiome stellen die geistigen Fundamente in der Bildung eines Staatssystems dar, das wir als Byzantinisches Reich bezeichnen[6].

I

Die Bedeutung des δικαιοσύνη-Begriffes ist für die Entwicklung bzw. Untersuchung der Vorstellung vom βασιλεὺς – νομοθέτης als πολιτικὸς φιλόσοφος charakteristisch. Δικαιοσύνη ist eindeutig auf die Rechtspflege bezogen[7] und ist die „Gerechtigkeit an sich", die Rechtlichkeit gedacht in

[6] So Straub, Regeneratio Imperii (Einleitung).

[7] Just. Nov. CLIX 743, 17–20: ... καὶ νῦν ἡ πολιτεία τῆς τοῦ κρατίστου βασιλέως περὶ τὸ νόμιμον μέρος ἀκριβείας τε καὶ ὀξύτητος ἀπολαύει (Novellae Justiniani, ed. R. Schoell – W. Kroll [Corpus Juris Civilis 3]. Zürich 1968).

Einheit mit der nicht ausdrücklich genannten „ἰδέα τοῦ δικαίου“[8]. Indem der Begriff der δικαιοσύνη in der Sphäre der Rechtswirklichkeit bleibt, ist er als „Justiz“ im juristischen Sinn[9] von Gerechtigkeit zu verstehen[10], wenn es heißt, daß sie zu praktizieren sei, wo ein Staat gut verwaltet wird[11]. Gleichzeitig wird δικαιοσύνη im sozialethischen Sinn der ἀρετή der Rechtlichkeit[12] vom φιλόσοφος πολιτικός mit Besonnenheit (σωφροσύνη[13]) bzw. Staatsfähigkeit ἐπιμέλεια[14], εὔνοια[15] und anderen höheren Qualitäten, wie der φιλανθρωπία[16], πραότης[17], ἀγαθότης[18], μεγαλοψυχία[19], εὐμένεια[20], φιλαδελφία[21],

[8] Anonymus, De scientia, 48, 12: ... τὸ δὲ εὐεργετεῖν ἀνθρώπους ἐν τῷ ξυνιστάναι μάλιστα δικαίαν πόλιν καὶ πολιτείαν γνωρίζεται (ed. C. M. Mazzucchi, Menae Patricii cum Thoma referendario De Scientia Politica Dialogus. Milano 1982).

[9] Lydos, De mag. 10, 2: ... καὶ μηδὲν μὲν κατ’ αὐθεντίαν ἔξω τῶν νόμων πράττειν.

[10] Lydos, De mag. 9, 26 – 10, 1: ... ἴδιον δὲ βασιλέως ἐστὶ τὸ μηδένα καθάπαξ τῶν τοῦ πολιτεύματος νόμων σαλεύειν, ἀλλ’ ἐγκρατῶς τὴν ὄψιν τῆς ἑαυτοῦ πολιτείας βασιλείᾳ διατηρεῖν.

[11] Just. Nov. CLXIII pr. 749, 18–21: ... τὸ ἴσον ἑκάστῳ νέμουσα καὶ τῶν ἀλλοτρίων οὐκ ἐφιεμένη ... ἀσφαλῶς καὶ τὸ πολίτευμα διασώζειν καὶ τὸν ἀνθρώπινον καλῶς διακυβερνᾶν βίον ...

[12] Anonymus, De scientia, 21, 22, 30–2: ... ζητοῦντας ἀεὶ εἴ τις εὑρεθείη ἀνὴρ τὴν ἐκ φύσεως ἔχων μεγαλοπρέπειαν καὶ τὴν ἄλλην πολιτικὴν ἀρετὴν τοῦτον τοῖς ἀρίστοις ἐγκαταλέγειν; 23, 19–21: ... ἐπὶ τὸ κράτος ἀνίτω τῆς πολιτικῆς ἀρχῆς ... προέχειν διαφαινόμενος τῇ τε ἄλλῃ ἀρετῇ καὶ τῇ τῶν πολιτικῶν γε μὴν πείρᾳ παντοίων πραγμάτων; 6, 25–26: ... τοῦ μὲν εἶναι τὴν ζωήν φαμεν ὅτι ἔχει αἰτίαν, τοῦ δὲ εὖ εἶναι τὴν ἀρετήν ...

[13] Synesios, De regno, 21, 22, 15–2: ... ὡς ὅστις τὰς ἀλόγους τῆς μοίρας τιθασοὺς καὶ χειροήθεις ποιήσας κατηκόους τῷ λόγῳ παρέσχετο, εἰς μίαν ἡγεμονίαν ἔμφρονα συντάξας τὸ πλῆθος, οὗτός ἐστιν ὁ θεῖος καὶ ἰδιώτης καὶ βασιλεὺς ...; 18, 3–4: ... προνοίας βασιλικῆς καὶ κηδεμονίας ἔμφρονος ... – Anonymus, De scientia, 27, 20–21: ... πολιτείαν σώφρονά τε καὶ ἀρίστην ...; Lydos, De mag. 126, 21–24: ... οἱ σωφρόνως εἰς τὰ πράγματα βλέποντες ...

[14] Just. Nov. CLII 727, 17: Σπουδάζοντες μετὰ τῆς τοῦ θεοῦ βοηθείας σὺν ἐπιμελείᾳ διοικεῖν τὰ τῆς ἐμπιστευθείσης ἡμῖν πολιτείας ...

[15] Dion, Or. 34.48: ... ἡ δὲ εὔνοια καὶ τὸ φαίνεσθαι διαφέροντας ἀρετῇ καὶ φιλανθρωπίᾳ ταῦτά ἐστιν ὄντως ἀγαθά, ... (ed. J. de Arnim, Dionis Prusaensis quem vocant Chrysostomum, quae extant omnia I–III. Berlin 1962).

[16] Anonymus, De scientia, 12, 24–25: ... δεῖγμα δὲ τῆς περὶ τοὺς ὑπηκόους φειδοῦς τε καὶ φιλανθρωπίας τὸ εἰσέτι κρατοῦν παρ’ αὐτοῖς.

[17] Lydos, De mag. 127, 7: ... οἵ τε ζηλοῦντες τὴν βασιλέως πραότητα καὶ πρὸς τὰς ἄλλας ἀρετὰς ...; Anonymus, De scientia, 12, 12: ... πράως τε καὶ φιλανθρώπως τοὺς ὑπηκόους κυβερνώντων ...

[18] Themistios, Or. 8, 178, 2–4: ... ἄνδρας ἀγαθοὺς καὶ πρὸς τὸ ἄρχειν ἐπιτηδείους ...

[19] Dion, Or. 32. 95: ... οὐδ’ ἂν ὑπερβάλοισθέ ποτε οἶμαι τὴν ἐκείνου μεγαλοψυχίαν ...

[20] Themistios, Or. 9, 191, 15–23: ... ἐκεῖνα τὰ βασίλεια δορυφοροῦσι πραότης καὶ εὐμένεια καὶ φιλανθρωπία.

[21] Themistios, Or. 6, 113, 10–13: ... ἔστι μὲν οὖν καὶ καθ’ αὑτὸ ἀγαπητὸν τοῖς ὑπηκόοις ἡ τῶν βασιλέων φιλαδελφία ... Eine Interorgankontrolle erblickt man im Institut der Mitkaiserschaft (so Pieler, Verfassung 219). Die Wahrnehmung der Interessen des Volkes setzt nämlich die gegenseitige Ausübung einer Kontrolle über die Kompetenzbereiche beider Kaiser voraus, indem für eine Entscheidung beide Kaiser bürgen und gegebenenfalls die

ἐπιείκεια[22], στοργή[23], εὐπείθεια[24], ἐμμέλεια[25] und εὐσέβεια[26] bzw. εὐλάβεια[27], die nicht irdischen Abbildern entsprechen und sich auf die Seele beziehen[28], verbunden bzw. zusammengestellt, ja identifiziert[29].

Unter der σωφροσύνη hat man sich mehr als ein diszipliniert-bescheidenes Benehmen vorzustellen; ihre Bestimmung ergänzt sich durch die αἰδώς[30], in der sich Bescheidenheit, Sittsamkeit und Ehrfurcht treffen. In diesem Sinne wird die δικαιοσύνη, die als die Idee der Gerechtigkeit schlechthin gedacht wird, durch den πολιτικὸς φιλόσοφος verwirklicht[31], in die Tat umgesetzt[32] bzw. die Gerechtigkeit wird als πολιτικὴ τέχνη verstanden[33], die sich in zwei Zweige spaltet: in die Gesetzgebung (νομοθετικὴ

Folgen tragen (... καὶ τὸ κυβερνᾶσθαι πλείοσιν ἐκ μιᾶς γνώμης τιμιώτερον εἰς ῥαστώνην ὁμοῦ καὶ ἀσφάλειαν ... Themistios, Or. 6, 113, 13). In diesem Sinne legitimiert sich eine Mitkaiserschaft durch die Einheitlichkeit des kaiserlichen Willens; andernfalls ist sie verwerflich (... σύμπνους καὶ ὁμοπαθὴς ἡ Ῥωμαίων ἀρχή· οὐ γὰρ ὁ μὲν κεντεῖ ὁ δὲ ἄγει, ἀλλ’ ἄγουσιν ἄμφω ταῖς αὐταῖς ἡνίαις ... Themistios, Or. 6, 113, 7). Die Bildung einer einheitlichen Gesinnung und politischer Tätigkeit unter den Mitkaisern bzw. die Eintracht im Staat (...ἡ πρὸς ἀλλήλους ὁμόνοια ... Themistios, Or. 9, 193, 1) gelten als wichtige Voraussetzung für das Wohlbefinden des Staates, für die Bewahrung seiner – von innen gesehenen – Unversehrtheit (...ἴσα βαινόντων, ἴσα πνεόντων, ἰσαρίθμων τοῖς πέρασι τῆς γῆς, ἣν φυλάττουσι. Themistios, Or. 9, 193, 13–14).

[22] Lydos, De mag. 106, 1: ... τῆς δὲ βασιλείας ἐπιεικείας ...

[23] Lydos, De mag. 106, 1: ... τῆς τῶν ἀρχόντων ἔτι περὶ τοὺς ὑπηκόους στοργῆς ...

[24] Themistios, Or. 13, 246, 16: ... βασιλικωτέραν εἶναι τῆς ἀγχινοίας τὴν εὐπείθειαν ...

[25] Lydos, De mag. 88, 89, 27, 1: ... οὐχ ὅτι τὰ πράγματα μὴ τὴν κρείττονα καὶ καρπιμωτέραν εἴληχεν ὄψιν τῇ βασιλέως ἐμμελείᾳ ...

[26] Themistios, Or. 15, 276, 12–14: ... ὡς εὐσέβεια καὶ φιλανθρωπία οὐ μόνον νικᾷ τὰς πολλὰς χεῖρας, ἀλλὰ καὶ σῴζει.

[27] Themistios, Or. 5, 98, 24: ... ὥσπερ ἥ τε ἄλλη ξύμπασα ἀρετὴ καὶ μάλιστα ἡ περὶ τὸ θεῖον εὐλάβεια ...

[28] Themistios, Or. 13, 252, 15: ... τῇ τῆς ψυχῆς καλλονῇ καὶ εὐμουσίᾳ ...; 13, 252, 21–24: ... τούτους τοσοῦτόν ποτε ἠδυνήθη Ῥωμαίοις ὅσον τὸ Γρατιανοῦ κάλλος καὶ ἡ τῆς ψυχῆς εὐμορφία ...

[29] Themistios, Or. 17, 308, 11: ... σώφρονα, πρᾷον, ἥμερον, μεγαλοπρεπῆ, μεγαλόφρονα.

[30] Aristeides, Or. XXIII 34, 22: ... πρὸς δὲ τούτοις ἡ παρὰ τῶν ἡγεμόνων αἰδὼς καὶ φιλανθρωπία ... (ed. W. Lenz, C. A. Behr , P. Aelii Aristeides opera quae exstant omnia. Or. I–XVI. Leiden 1976). – Themistios, Or. 17, 309, 16–17: ... καὶ παρὰ μὲν τῶν κορυφαίων ἀπαιτητέον αἰδὼ τῆς ἀρχῆς ...

[31] Themistios, Δημηγορία Κωνσταντίου 125, 1: κριτὴς ἁπάντων ἐστὶ καὶ ἐπιστάτης ὁ φιλόσοφος ... κανών ἐστιν ἁπάσης πολιτείας ἐξητασμένος καὶ ἀκριβής ...

[32] Anonymus, De scientia, 41, 5: ... ἐφ’ ἡμῖν δὲ δικαιοσύνη τε καὶ ἀδικία, εὐνομία τε καὶ δυσνομία ... ταύταις γὰρ εὖ ἴσθι, ὦ βέλτιστε, ὅτι πᾶσα ἀνάγκη συμφέρεσθαι καὶ συνδιατίθεσθαι τὴν πολιτείαν ...

[33] Themistios, Or. 15, 271, 11–14: ... ἀλλ’ ἡ ἀνθρωποκομικὴ αὕτη τέχνη, ἣν βασιλικήν τε καὶ πολιτικὴν χρεὼν ὀνομάζειν, ζῴου ἐπιμέλειαν ἔχει ποικιλωτέρου τε καὶ πολυπλοκωτέρου ἢ τὰ θρέμματα.

τέχνη[34]) und die Rechtspflege (δικαστικὴ τέχνη[35]). Das Wesen der πολιτικὴ τέχνη beruht auf der Erkenntnis, daß sich das „Gesetzliche" (τὸ νομικόν) mit dem „Rechtlichen" (τὸ νόμιμον bzw. δίκαιον[36]) deckt und das „Gesetzliche" der offizielle Ausdruck des „Rechtlichen" wird. Ebenso entspricht der „Gerichtsbarkeit" das „Rechtliche", wonach der Richter sich richtet. Da das „Gesetzliche" (νομικόν) der Ausdruck des „Rechtlichen" (νόμιμον), der Ordnung ist, die im Weltall herrscht[37], wird es als die „geordnete Ordnung" betrachtet, die zwar auf überirdischen Abbildern beruht[38], in der Seele selbst aber ihre Vollkommenheit erst dann erhält, wenn sie tatsächlichen Verhältnissen entspricht[39]. Weil das „Rechte" (νόμιμον) nur im „Gesetzlichen" (νομικόν) bestehen kann, ist es die „naturgemäße Ordnung", der „νόμος πολιτικός"[40].

Die menschliche Ordnung ist ein Abglanz der kosmischen Gesetze[41]; da das Weltall göttlich und gottgeordnet ist, soll das Leben auch im Einklang mit dem Weltall göttlich und gottgeordnet sein[42], und wie im Kosmos das Gesetz herrscht[43], so sollen Gerechtigkeit und Gesetz auch in den Staaten herrschen, und die „Besten", die „Gerechten" regieren[44]. Die Aufgabe des Politikers besteht nämlich darin, Gott mit der Welt durch φιλανθρωπία[45] zu

[34] Just. Nov. II 10, 17: ... τὸ νομοθετικὸν ἅπαν κατακοσμήσαντες τῆς πολιτείας μέρος ..., XIV 108, 109 37–2: ... ἐν ἁπάσῃ τῇ ὑπηκόῳ διὰ διαταγμάτων ... τὸν νόμον ἅπασι φανερὸν κατεστήσατο.

[35] Just. Nov. XXIV 191, 27–29: ... καὶ ἀποβλέπειν εἰς τοὺς ἡμετέρους νόμους καὶ δικάζειν κατ' αὐτούς.

[36] Anonymus, De scientia, 31, 17–18: ... καὶ ἐπὶ τοῖς δικαίοις καὶ νομίμοις οὐκ ἐῶντας πρὸς τῶν ἰσχυροτέρων ἀδικεῖσθαι.

[37] Themistios, Or. 9, 192, 1: ... εἰς ἐκείνην τὴν τάξιν ὁρῶντες οἱ πατέρες διευθύνουσι τὰ ἀνθρώπινα.

[38] Anonymus, De scientia, 36, 37, 23–1: ... οὐκοῦν καὶ πολιτεία ἀναγκαίως ἀρχὴν ἔχοι θεῷ κατ' ἀξίαν τε καὶ δύναμιν ὁδοῦ ...

[39] Lydos, De mag. 9, 10, 26–1: ... ἀλλ' ἐγκρατῶς τὴν ὄψιν τῆς πολιτείας βασιλείᾳ διατηρεῖν· καὶ μηδὲν μὲν κατ' αὐθεντίαν ἔξω τῶν νόμων πράττειν ...

[40] Anonymus, De scientia, 25, 1–4: ... νόμιμον μὲν οἶμαι ... τὸ μηδένα πολιτῶν αὐτονομίᾳ χρώμενον, ἀκόντων τῶν ἄλλων ἢ καὶ ἀγνοούντων, ἢ βίᾳ ἐγχειροῦντα, ἢ ἀπάτῃ μηχανώμενον, ἢ πειθοῖ εὐηνίους ἐπαγόμενον ἢ φόβῳ προαναστέλλοντα οἰκειοῦσθαι τὴν ἀρχήν, ὃς δὴ τυράννου τρόπος καὶ οὐ πολιτικὸς ἂν εἴη νόμος.

[41] Anonymus, De scientia, 35, 13: ... ἐναρμόνιος τάξις ...

[42] Synesios, De regno, 18, 4–7: ... ἣν ὁ θεὸς αὐτὸς ἑαυτὸν ἐν τοῖς νοητοῖς στήσας ἀρχέτυπον, δίδωσιν εἰκόνα τῆς προνοίας, καὶ ἐθέλει τὰ τῇδε τετάχθαι κατὰ μίμησιν ὑπερκόσμιον ...

[43] Anonymus, De scientia, 36, 21: ... οὐδὲ γὰρ οὐδὲ ταῦτα ἄναρχα, οὐδὲ μὴν ἄτακτα ...

[44] Just. Nov. LXXVIII 387: ... ἀλλὰ τοῖς ἀρίστοις τῶν αὐτοκρατόρων ἀκολουθοῦντες ...

[45] Just. Nov. CLXIII pr. 749, 18. – Lydos, De mag. 24, 15. – Synesios, De regno, 56, 17.

vereinen[46] bzw. die wahre Gerechtigkeit durchzusetzen[47]. Φιλανθρωπία wird zur wesentlichsten, zum Herrscherberuf vor allen anderen ertüchtigenden πολιτικὴ ἀρετή[48] erklärt.

Nur als ein „von Natur Rechtes"[49] also ist das bestehende „Gesetzliche" (νομικόν) ein wahrhaftes δίκαιον. *Während nämlich alles in Bewegung ist*[50], *und das, was den Menschen als Seiendes erscheint, nur augenblickliche Kreuzungen und Schnittpunkte verschiedener Werdeströmungen sind*[51], *wird aller Wechsel vom ewigen Weltgesetz, der Schöpfungsordnung beherrscht*[52].

Es gibt also ein natürliches (φύσεως νόμος) und ein gesetzliches politisches Recht. Während das natürliche politische Recht der Schöpfungsordnung überall dieselbe Kraft hat, ist die staatliche Rechtssatzung der Versuch, das Naturrecht zu verwirklichen[53]. In diesem Sinne muß derjenige, der das „Rechtliche" in das „Gesetzliche" umsetzt, also der eigentliche πολιτικός[54], der rechte πολίτης – der fähig ist, in echter politischer Gemeinschaft zu leben, indem er die Kennzeichen einer gemeinschaftsfreudigen

[46] Anonymus, De scientia, 51, 5: ... τὸ συγκινεῖσθαι τὸν ὄντως βασιλικὸν ἄνδρα οὐρανῷ τε καὶ κόσμῳ ...; 50, 1–4: ... τῇ τῶν θείων μιμήσει τάττοι τὴν πολιτείαν.

[47] Just. Nov. CLXIII pr. 749, 18–21: ... τὸ ἴσον ἑκάστῳ νέμουσα καὶ τῶν ἀλλοτρίων οὐκ ἐφιεμένη ... ἀσφαλῶς καὶ τὸ πολίτευμα διασώζειν καὶ τὸν ἀνθρώπινον καλῶς διακυβερνᾶν βίον ...

[48] Ein Basileus muß also menschenfreundlich sein und dem Wohl seiner Untertanen seine Arbeitskraft widmen. Φιλανθρωπία erscheint durchaus als die spezifische Monarchentugend; diese Gesinnung verbindlichen Wohlwollens setzt ein Verhältnis der Über- und Unterordnung voraus. Sie kann nur einer herrschenden, befehlenden, machtvollen Position in der Gesellschaft zugeordnet sein, wenn sie politische Tugend sein soll. Wer sie übt, darf sie gleichsam „nicht benötigen", damit sie erst als charakterliche Stärke und Leistung erscheint. Deshalb ist φιλανθρωπία Grundlage und Maßstab kaiserlicher Gnade.

[49] Anonymus, De scientia, 35, 1: ... ἐπὶ τῷ φύσεως νόμῳ ...

[50] Synesios, Dion, 249, 11: ... εἰ δὲ καὶ ποικίλον ἡ φύσις ἡμῶν ... – Just. Nov. LXXIII 364, 25: ... ποικιλία φύσεως ...

[51] Anonymus, De scientia, 40, 23–25: ... οὐκ ἐφ' ἡμῖν αἱ τῶν καιρῶν φοραί τε καὶ ἀφορίαι ταῖς τοῦ παντὸς περιφοραῖς συμφερόμεναι ...; 34, 35, 17–15: ... καιρῶν γὰρ περιόδους φοράς τε καὶ ἀφορίας ἐκεῖνος ὁ δημιουργὸς τοῦ παντὸς διὰ πολλὴν ἀγαθότητα καὶ σοφίαν τοῖς ἀνθρωπίνοις μάλιστα εὐταξίας ἐπεκλώσατο χάριν ... ῥᾷον τε φέρουσαι καιρῶν ἐναντιότητας ...

[52] Anonymus, De scientia, 17, 15: ... δόξῃ γοῦν ὀρθῇ καὶ λόγον ἐχούσῃ ἐξ αὐτῆς ποδηγούμενοι τῆς θείας δημιουργίας ... – Vgl. Lydos, De mag. 79, 5–7: ... τηρούσης αὐτὰ τῆς φύσεως παρ' ἑαυτῇ προαγούσης τε αὖθις εἰς τουμφανὲς κατὰ τοὺς ὑπὸ τοῦ δημιουργοῦ τεθέντας ὅρους.

[53] Just. Nov. CIX 517, 12–14: ... ὥστε τὰς νομοθεσίας τὰς ἡμετέρας ἐκεῖθεν ἠρτῆσθαι προσήκει καὶ εἰς αὐτὴν ἀφορᾶν καὶ ταύτην αὐτῶν ἀρχήν τε εἶναι καὶ μέσα καὶ πέρας. – Vgl. Themistios, Or. 18, 315, 17–19: ... ἀλλ' εἰ ἡ ψυχὴ ἄνω ὁρῶσα πρὸς τὸν τοῦ παντὸς βασιλέα συντεταμένη καὶ ἀρχομένη ἐκεῖθεν ὅσα οἷόν τε ἀρύεται ἐκ τοῦ οὐρανοῦ τῇ ἐπὶ τῆς γῆς βασιλείᾳ ...

[54] Anonymus, De scientia, 5, 15–16: ... τοὺς ἀληθείας τυχεῖν ἐθέλοντας καὶ πολιτικοὺς εἶναι βουλομένους.

Seele aufweist[55] –, nach Ordnung und Verhältnismäßigkeit streben[56], und in diesem Sinne steht ein „gesetzmäßiges" Regiment für ein „gerechtes" und findet seinen Ausdruck darin, daß sich die Menschen freiwillig unterordnen[57].

Der Staat existiert also nur unter der Herrschaft eines gerechten Basileus, der gottähnlich ist und in dessen Wahl der göttliche Wille zum Ausdruck kommt[58]. Die Seele des Kaisers, heißt es, ist Gottes Seele verwandt[59], und Gott hat sich selbst in der Welt als Vorbild für die Menschen dargestellt[60]. Der Kaiser erwirbt die Gottähnlichkeit durch die Nachahmung Gottes[61], durch die Nachahmung jener Eigenschaften, welche Gott in seinem Verhalten zu den Menschen auszeichnen. Daher erscheint der Basileus als Gnadenspender[62], Heiler[63], gütig[64], zugänglich wie ein sanfter Vater[65] und unermüdlich gebefreudig[66], während seine Gunst mit den belebenden Sonnenstrahlen verglichen wird[67]. Indem also seine Herrschaft bzw. sein Handeln als Abbild der Schöpfungsordnung aufzufassen ist – *da es der menschlichen Natur zugehört, der Schöpfungsordnung sich anzugleichen*[68] –, bzw. indem dieser nach Verstand und Tugend lebt und sich von der Vernunft (λόγος[69]) leiten läßt, muß also derjenige, der diese Kunst

[55] Anonymus, De scientia, 31, 15: ... καὶ τῶν πολιτῶν ἕκαστος ἐναρμονίως, λύρας τύπῳ, τὰ ἴδια πράττων ἥ τε πολιτεία ταῖς ὅλαις τῆς παναρμονίου συμφωνίας κινουμένη χορδαῖς δικαιοτέρα καὶ εὐσταθεστέρα γένοιτο.

[56] Anonymus, De scientia, 13, 2–4: ... τὴν πολιτικὴν δικαιοσύνην ἐνδείξασθαι περὶ τὴν τῶν φυλάκων καὶ τῶν ἄλλων πολιτῶν τε καὶ ὑπηκόων τῆς συμπολιτεύσεως ἁρμονίαν.

[57] Themistios, Or. 1, 15,11: ... βουλομένων γὰρ οὐ φοβουμένων ἡγεῖται, βασιλεία δὲ ἑκούσιόν τι καὶ οὐ βίαιον.

[58] Die Übergabe und Annahme der Krone liegt im Ratschluß der Götter: Synesios, Aeg. 123, 11: ... καὶ γέρας ἔσχεν παρὰ θεῶν; 122, 3: ... καὶ ὅπως ἀρχαιρεσιασάντων θεῶν ...; Synesios, De regno, 12, 14: ... ὁ θεὸς ... ὃν ἔτι κομιδῇ παῖδα μέγα βασιλέα καλεῖσθαι πεποίηκεν. – Vgl. Dion Or. 3.8: ... ᾧ μόνῳ ἔνειμεν τὸ προστάττειν ὁ θεός.

[59] Dion, Or. 4.62: ... βασιλεὺς φύσει γιγνόμενος ...

[60] Synesios, De regno, 18, 5: ... ἦν ὁ θεὸς αὐτὸς ἑαυτὸν ἐν τοῖς νοητοῖς στήσας ἀρχέτυπον.

[61] Synesios, De regno, 20, 3; 18, 6.

[62] Synesios, De regno, 56, 21.

[63] Synesios, De regno, 7, 18.

[64] Synesios, De regno, 56, 17.

[65] Synesios, De regno, 53, 9.

[66] Synesios, De regno, 19, 16.

[67] Synesios, De regno, 57, 5–6.

[68] Anonymus, De scientia, 50, 18: ... τὴν μὲν οὖν τοῦ κόσμου ὁμοίωσιν φύσει ἐνεῖναι τῷ ἀνθρώπῳ ...

[69] Themistios, Or. 7, 140, 17–18: ... ἀλλ' ἐπιστήσας τῷ πάθει τὸν λόγον καὶ τῶν νόμων ἐφάνης πραότερος ...; 13, 243, 15–16: ... τὴν δὲ ἐξουσίαν παρέχηται χαλινὰ ἔχουσαν καὶ τῷ ὀρθῷ λόγῳ καὶ τῷ νόμῳ συνεπομένην.

der πολιτική ausübt und beherrscht, ein Rechter und Gesetzlicher sein[70], dem Tugenden, wenn nicht angeboren, so doch durch die Erkenntnis erwerbbar sind[71]. In diesem Sinne wird seine Tätigkeit, seine Betätigung bzw. seine Macht nicht nur legitimiert, sondern sogar sanktioniert[72], indem Gesetzgebung und Rechtsprechung[73] philosophischer Weisung folgen[74].

Lehrbar im eigentlichen Sinn ist ἀρετή nicht[75], sie bleibt ein unfaßbares

[70] Lydos, De mag. 9, 10, 26–1: ... ἴδιον δὲ βασιλέως ἐστὶ τὸ μηδένα καθάπαξ τῶν τοῦ πολιτεύματος νόμων σαλεύειν, ἀλλ' ἐγκρατῶς τὴν ὄψιν τῆς ἑαυτοῦ πολιτείας βασιλείᾳ διατηρεῖν · καὶ μηδὲν μὲν κατ' αὐθεντίαν ἔξω τῶν νόμων πράττειν ...

[71] Es gibt ein objektiv Gutes, das erkannt und gelehrt werden kann, sodaß Erziehung im Mittelpunkt der Staatslehre steht. Ausgangspunkt der Staatsphilosophie ist, daß Tugend Erkenntnis ist (Anonymus, De scientia, 17, 13–15: ... Οὐκοῦν καὶ ἡμεῖς τὴν βασιλικὴν ζητοῦντες ἐπιστήμην ἃ μὲν δυνατὰ λόγῳ εὑρεῖν οἰησόμεθα ἐπιστημονικῶς εὑρηκέναι ...). Das Gefühl für Recht und Gerechtigkeit ... ἡ κατὰ δικαιοσύνην εὐεξία τῶν πολιτικῶν πραγμάτων (Anonymus, De scientia, 19, 21), die eigentliche Arete, ohne welche eine verdienstvolle Leistung weder im staatlichen noch im privaten Leben möglich sei (...εἴη σοι τὸ βασιλεύειν ταύτῃ σεμνόν, ὅτι τὴν ἀρετὴν ἐγύμνασε ... Synesios, De regno, 11, 9–10), ist durch Erziehung zu entwickeln, sodaß der Wissende (... ὃς ἄρχειν ἔλαχεν ἄρχειν εἰδὼς ... Synesios, De regno, 15, 19) im Staat die Macht haben soll.

[72] Es wird in diesem Zusammenhang das Bild des Herrschers als ἔμψυχος νόμος *(lex animata)* angeführt. Insoweit sich der Herrscher als ἔμψυχος νόμος darstellt (... νόμον ἔμψυχον εἶναί φησι τὸν βασιλέα, νόμον θεῖον ἄνωθεν ἥκοντα ἐν χρόνῳ τοῦ δι' αἰῶνος χρηστοῦ, ἀπορροὴν ἐκείνης τῆς φύσεως, ... Themistios, Or. 5, 93, 20–22), verpflichtet er sich, den Regeln nicht zuwiderzuhandeln und so seiner Pflicht nachzukommen. Als Pflicht ist ihm die Bewahrung der gegebenen Ordnung im Staat auferlegt, indem er nicht gegen die im Bewußtsein seines Volkes gegründeten Vorstellungen verstößt, die in den Prinzipien der Philosophie enthalten sind. Der Staat erweist sich erst dann als menschenwürdig, wenn er sich nach der göttlichen Ordnung richtet (... εἰς ἐκείνην τὴν τάξιν ὁρῶντες οἱ πατέρες διευθύνουσι τὰ ἀνθρώπινα ... Themistios, Or. 9, 192, 1), wenn er Schauplatz der guten Handlungen eines gerechten Kaisers wird (... τὴν εἰρήνην τοῖς ὑπηκόοις ἔγκαρπον ποίει καὶ ἐνεργόν ... Themistios, Or. 10, 214, 13).

[73] Anonymus, De scientia, 19, 21: ... ἡ κατὰ δικαιοσύνην εὐεξία τῶν πολιτικῶν πραγμάτων ...

[74] Synesios, De regno, 11, 9–10: ... εἴη σοι τὸ βασιλεύειν ταύτῃ σεμνόν, ὅτι τὴν ἀρετὴν ἐγύμνασε ...

[75] Themistios, Or. 2, 40, 9–11: ... οὐ γὰρ ἵνα εἰδῶμεν τί ἐστιν ἀρετή, σκοπούμεθα, ἀλλ' ἵνα ἀγαθοὶ γενώμεθα διὰ τῶν ἔργων. Mitleid, Güte, Wohlwollen, Toleranz und Liebe, den politischen Tugenden, wird ein positiver Wert eingeräumt. Moral und politische Tugend erscheinen als staatstragende Eigenschaften; eine kasuistisch nicht fixierbare höhere Gerechtigkeit ἐπιείκεια (Nachsicht und Milde), die über der formalen Gesetzesgerechtigkeit steht und die nur die wahren πολιτικοί auszuüben verstehen, läßt sich erkennen. Als ethische Grundhaltung für die Politik wird Mitleid empfohlen. Mitleid, Güte, Wohlwollen, Toleranz und Liebe, die Lehren der Philosophie sind eigentlich nicht lehrbar. Diese Tugenden bzw. die βασιλικὴ τέχνη gelten als Verwirklichung der Philosophie. Durch die Ausübung der wahren Gerechtigkeit, φιλανθρωπία, ist die eigentliche ἀρετή erwerbbar.

Wissen[76]. Kraft philosophisch-politischer παιδεία[77] aber könnte es wohl einmal einen „echten πολιτικός“ geben[78], der es versteht, durch die ὀρϑὴ δόξα[79] auch andere[80] zur πολιτικὴ ἀρετή hinzuführen[81]. In diesem Sinne seien befähigte Männer[82] für den Staat gut und nützlich durch die richtige Meinung (ὀρϑὴ δόξα), da die Verwirklichung sittlicher Ziele höher geschätzt wird als bloßes Tugendwissen. Ihre Meinung ist nichts anderes, als das durch Erfahrung sich bildende Maß[83]. Sie gleicht zwar einer göttlichen Eingebung und läßt somit die ihr folgenden Politiker den Weg zu richtigem praktischen Tun von Fall zu Fall finden, aber die πολιτικὴ ἀρετή des φιλόσοφος-νομοθέτης bedarf einer παιδεία, die auf dem Umweg über die ὀρϑὴ δόξα gesucht werden muß[84], und in diesem Sinne läßt sich der Übergang von der Individualethik zur βασιλικὴ τέχνη erkennen.

In diesem Zusammenhang kommen durch die Aneignung eines hohen Bildungsideales, indem also der βασιλεὺς νομοθέτης nach Bildung strebt[85], seine inneren sittlichen Werte zum Ausdruck, die die uneingeschränkte Gewalt, die er besitzt, in den Bereich der Vernunft und Sitte einbinden[86] und ihn motivieren, auf menschenfreundliche Weise zu handeln, und nach

---

[76] Synesios, De regno, 11, 5–6: ... Ἀσκητέον οὖν τὴν ψυχὴν ἔχειν βασιλικῶς, ... ἵνα μὴ ἀλογίας διώκηται, ...; Dion 250, 12: ... καὶ τὸ φυγεῖν τὴν ἀμετρίαν, αὐτὸ τοῦτ’ ἂν εἴη τοῦ σοφοῦ τὸ ἀγώνισμα ...

[77] Themistios, Or. 2, 41, 3–4: ... Ὅτι γὰρ μὴ ἄλλο τι τὸ φιλοσοφεῖν ἐστιν ἢ τὸ ἐργάζεσθαι ἀρετὴν ...

[78] Synesios, De regno, 15, 16–19: ... καὶ τοῦτον ἐγὼ τελεώτατον ἄνδρα καὶ βίον ἀναγορεύω ..., ὃς ἄρχειν ἔλαχεν ἄρχειν εἰδὼς ...

[79] Im Sinne der Wertvorstellung, als rechte Meinung: Anonymus, De scientia, 17, 12–16: ... ἃ μὲν δυνατὰ λόγῳ εὑρεῖν οἰησόμεθα ἐπιστημονικῶς εὑρηκέναι, ἃ δὲ μή, δόξῃ γοῦν ὀρθῇ τε καὶ λόγον ἐχούσῃ ἐξ αὐτῆς ποδηγούμενοι τῆς θείας δημιουργίας.

[80] Anonymus, De scientia, 48, 13–15: ... ἀνάγκη οὖν τὸν πολιτικὸν ἢ πάντας τοὺς πολίτας, ἢ πάντως γε τοὺς πλείους, ποιῆσαι τοιούτους οἷος αὐτὸς ἂν εἴη ...

[81] Durch die Ausstrahlung des Kaisers, durch seine guten und edlen Absichten werden die Politai zur Einsicht gebracht. Diese geistige Ausstrahlung, die der Kaiser der Aneignung eines hohen Bildungsideales verdankt, erhebt ihn auf eine höhere moralische Ebene und stellt ihn als Vorbild, als Ideal zur Nachahmung dar. – Themistios, Or. 15, 282, 7: ... ἀρετῶσι δὲ λαοὶ ὑπὸ τῶν ἀγαθῶν βασιλέων; 7, 145, 28: ... ψυχὰς ἐξ ἀγρίων ἡμέρους κατασκευάζειν καὶ ἐξ ἀλλοτρίων ἐπιτηδείους ...; 19, 330, 2–4: ... τὸν ἄνθρωπον οὕτω παιδεῦσαι καὶ ἡμερῶσαι ὥστε ἀντὶ κακοῦ πολίτου χρηστὸν ἄνθρωπον ἀποφῆναι ...

[82] Themistios, Or. 8, 178, 2: ... ἄνδρας ἀγαθοὺς καὶ πρὸς τὸ ἄρχειν ἐπιτηδείους.

[83] Anonymus, De scientia, 25, 14: ... τῇ μὲν γνώμῃ τῶν βασιλευμένων ...; 39, 14: ... τῇ περὶ τὰ πρακτέα εὐβουλίᾳ ...; 39, 25: ... περὶ τὰ δεινά καρτερίᾳ ...

[84] Anonymus, De scientia, 23, 26–28: ... τῶν δὲ καὶ δόξῃ ἀγομένων καὶ πρὸς τὰς κρίσεις φιλαιτίως ποιουμένων.

[85] Themistios, Or. 158, 159, 27–2: ... ἀλλ’ ἐγχαράττει τὰς συμβουλίας τῇ ψυχῇ καὶ περιφέρῃ τὸν ἐφεξῆς χρόνον, καθάπερ ἐν στήλῃ ἀδάμαντος ἐγγεγραμμένας.

[86] Themistios, Or. 7, 140, 8: ... ἐπιστήσας τῷ πάθει τὸν λόγον ...

dem Vorbild Gottes[87] die gegebene Ordnung zu bewahren, *denn die Ordnung ist kein Zeichen der Schwäche, sondern Merkmal der unwandelbaren und unerschütterlichen Natur, und je mehr die (staatliche) Ordnung der Natur gleicht, desto mehr erfreut sie sich in der Nachahmung der vollkommenen Ordnung*[88]. Indem der hochgesinnte Politikos also nach „Ordnung“ (τάξις) und „Verhältnismäßigkeit“ (ἁρμονία[89]) strebt, gehört er zu den „Besten“, denen die politische Herrschaft kraft ihrer „Überlegenheit“ zukommt[90]. Er kann seine Aufgabe nur dann meistern, wenn er bereit ist, sich einzufügen in das, was die göttlichen Mächte über ihn verfügt haben, wenn er also fähig ist, sein Geschick willig und würdig zu erfüllen.

Für beide, den Philosophen und den Basileus, soll Gott Vorbild sein. Doch erfaßt der Philosoph sein Wesen nur im Denken, während jener ihn nachahmt[91]. Es wird nicht nur zum Ausdruck gebracht, daß βασιλεία und φιλοσοφία aufeinander angewiesen sind[92], daß die βασιλεία auf gleicher Ebene mit der πολιτικὴ φιλοσοφία steht und daß beide in der μίμησις Θεοῦ gründen[93] – was lediglich ausdrückt, daß Macht ihrem Wesen nach keineswegs ein Widersacher des Geistes ist –, sondern auch, daß die φιλοσοφία, indem sie sich in der Gestalt eines Basileus verkörpert, als Richtmaß und Ziel der kaiserlichen Tätigkeit gelten muß[94]. Wie die βασιλεία, ist auch die φιλοσοφία von Gott auf die Erde gesandt, um der Menschheit von Nutzen zu sein und ihr Wohlfahrt zu bescheren. Beide setzen sich als Ziel, Fürsorge für die Menschheit zu treffen (ἐπιμελεῖσθαι) und das Unzureichende zu verbessern (ἐπανορθοῦσθαι); jede aber versucht es nach ihren Kräften zu verwirklichen[95], die φιλοσοφία, indem sie den Basileus belehrt, die βασιλεία,

---

[87] Themistios, Or. 6, 108, 5–10: ... ἀναβλέψαντι εἰς τὸν οὐρανὸν καταμαθεῖν καὶ διδαχθῆναι ... οὐ πρὸς ἐξουσίαν ἄκριτον ἀποχρωμένης τῇ τῆς δυνάμεως περιουσίᾳ ...

[88] Themistios, Or. 6, 108, 12–14: ... τάξις γὰρ οὐκ ἀσθενείας σημεῖον, ἀλλὰ φύσεως ἀτρέπτου καὶ ἀθορύβου, καὶ ὅσον τοῦ παντὸς ἐστὶν ἐγγυτέρω τοσοῦτον μάλιστα τῆς τάξεως ἀπολέλαυκεν.

[89] Anonymus, De scientia, 13, 2–4.

[90] Anonymus, De scientia, 28, 20–30: ... ὅσοι εἰ ἔτυχον ἀγωγῆς τῆς ἑκάστῃ φύσει καταλλήλου, πολὺ τῇ πολιτείᾳ τὸ χρήσιμον συνεισφέρειν ἂν ἐγένοντο ἱκανοί, ...

[91] Themistios Or. 6, 107, 2: ... καὶ ἐπὶ τὴν αὐτὴν χρείαν κατέπεμψε ὁ θεὸς ἀμφοτέρας εἰς τὴν γῆν, ἐπιμελεῖσθαι καὶ ἐπανορθοῦσθαι τοὺς ἀνθρώπους, τὴν μὲν διδάσκουσαν τὰ ἀγαθά, τὴν δὲ χορηγοῦσαν ...

[92] Themistios, Or. 6, 106, 17: ... εὔνοια καὶ συγγένεια βασιλείᾳ πρὸς φιλοσοφίᾳ ἐστί.

[93] Anonymus, De scientia, 18, 9–11: ... βασιλεία τε καὶ πολιτικὴ φιλοσοφία οἷα θεοῦ μίμησις οὖσα ...

[94] Themistios, Δημηγορία Κωνσταντίου 125, 1: ... κριτὴς ἁπάντων ἐστὶ καὶ ἐπιστάτης ὁ φιλόσοφος ... κανών ἐστιν ἁπάσης πολιτείας ἐξητασμένος καὶ ἀκριβής ...

[95] Themistios, Or. 6, 107, 2: ... εὔνοια καὶ συγγένεια βασιλείᾳ πρὸς φιλοσοφίαν ἐστὶ καὶ ἐπὶ τὴν αὐτὴν χρείαν κατέπεμψε ὁ θεὸς ἀμφοτέρας εἰς τὴν γῆν, ἐπιμελεῖσθαι καὶ ἐπανορθοῦσθαι τοὺς ἀνθρώπους, τὴν μὲν διδάσκουσαν τὰ ἀγαθά, τὴν δὲ χορηγοῦσαν ...

indem sie die Gebote der φιλοσοφία befolgt. Sie stehen in engem Zusammenhang miteinander und ergänzen einander[96].

Philosophie soll sich keinesfalls von der Gesellschaft ausschließen[97], vielmehr ist sie mit der Erziehung zum besten Menschen verbunden. Darum muß echte Philosophie praktisch sein[98]. Sie ist es in ihrer Verbindung mit dem sozialen, also dem politischen Leben, und hierin erweist sie sich als Besonnenheit und Gerechtigkeit[99], sie ist die wahre Staatskunst (πολιτικὴ τέχνη), die sich im echten Verwalten des Staates bewährt[100]. Es ist also kein allseits respektierter Kontrakt, der den Staat zusammenhält, sondern Gerechtigkeit[101] und Ehrfurcht[102], von Gott selbst den Menschen gesandt[103]; an dieser so bestimmten τέχνη πολιτική in gleichem Maß teilzuhaben, wäre ein Glück für alle Bürger[104]. Wer sie richtig versteht[105] und zu üben weiß[106], besitzt die „königliche Kunst" (βασιλικὴ τέχνη), durch die er sich als wahrer φιλόσοφος[107] erweist. In der βασιλικὴ τέχνη werden πολιτική und φιλοσοφία eins, und in diesem Sinne wird sie der philosophisch verstandenen πολιτικὴ ἀρετή (φιλανθρωπία)[108] gleichgestellt. Βασιλικὴ τέχνη ist die gesuchte

[96] Themistios, Or. 17, 306, 17–21: ... καλῶς ἕξειν τὰ πράγματα, ... ὅταν τῇ τοῦ λέγειν ἀρετὴ ἡ τοῦ πράττειν ἐξουσία συνδράμῃ καὶ εἰς ταὐτὸν ἔλθωσιν ἄμφω, δύναμίς τε πολιτικὴ καὶ φιλοσοφία.

[97] Themistios, Or. 7, 149, 6–8: ... πολλοὶ δὲ καὶ συμπαρέλαβον ἐπιστατοῦσαν καὶ τοῦ βίου σφῶν προεστήσαντο ...

[98] Themistios, Or. 11, 226, 4–7: ... οὕτω καὶ ὁ μέγας βασιλεὺς ἀνίστησι μὲν τὰς μείζους πόλεις, ἀνίστησι δὲ καὶ τὰς ἐλάττους, τὰς δὲ μετάγει εἰς κάλλος, τὰς δὲ ἐξάγει εἰς μέγεθος, τὰς δὲ καὶ ἄρχειν ποιεῖ οὐ πρόσθεν ἀρχούσας.

[99] Themistios, Or. 10, 202, 9–11: ... τοὺς ὑπὲρ φιλανθρωπίας λόγους ἐκμελετᾶν καὶ δεικνύναι τῷ βασιλεῖ ὅτι μᾶλλον θεῷ παραπλήσιοι τῶν ἀναιρούντων οἱ σώζοντες ...

[100] Themistios, Or. 17, 306, 1–2: ... ἐπανήγαγεν αὖθις διὰ μακροῦ χρόνου φιλοσοφίαν ὁ θεοειδέστατος αὐτοκράτωρ εἰς τὴν τῶν κοινῶν ἐπιμέλειαν.

[101] Themistios, Or. 14, 186, 3–4: ... ἢ οὐχ ὁρᾷς αὐτῷ παρεδρεύουσαν μὲν τὴν θέμιν, συνθακοῦσαν δὲ τὴν δίκην, τὸν νόμον δὲ συνόντα ἀεὶ ...

[102] Anonymus, De scientia, 9, 23: ... τῇ αἰδοῖ μᾶλλον αὐτοὺς αὑτῶν κρατοῦντας ...

[103] Anonymus, De scientia, 26, 2–4: ... ὅτε δῴη θεός, ἔστω βασιλεὺς ...

[104] Anonymus, De scientia, 26, 3: ... οὕτω γὰρ καὶ τοῖς πολίταις μετείη τῶν κοινῶν τε καὶ δικαίων ...

[105] Anonymus, De scientia, 5, 15–16: ... τοὺς ἀληθείας τυχεῖν ἐθέλοντας καὶ πολιτικοὺς εἶναι βουλομένους ...

[106] Anonymus, De scientia, 48, 13–16: ... ἀνάγκη οὖν τὸν πολιτικὸν ἢ πάντας τοὺς πολίτας, ἢ πάντως γε τοὺς πλείους, ποιῆσαι τοιούτους οἷος αὐτὸς ἂν εἴη, ἵνα τοὺς πολλοὺς εὐεργετήσῃ ...

[107] Themistios, Or. 1, 8, 19; 37, 14: ... οὕτω δὴ βασιλεὺς ὁ τῷ ὄντι καὶ οὐ ψευδώνυμος αὐτὸς τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν ἐνδείκνυσθαι ἐπιθυμήσας φιλοσοφίαν τῷ ἐτυπώσατο.

[108] Synesios, De regno, 12, 9–12: ... ἀδήριτον ὑμῖν τὴν βασιλείαν καταλιπών, ἣν σώζοι μὲν ὑμῖν ἀρετή, σώζει δὲ διὰ τῆς ἀρετῆς ὁ Θεός. – Vgl. Dion, Or. 2.78, wo sich Herakles durch seine ἀρετή als Sohn des Zeus legitimiert, während die Tugend als unerläßliche Voraussetzung für die Existenz eines basileus gilt ... ὁ γὰρ τοιοῦτος βασιλεὺς τοῖς μὲν ἄλλοις καλὸν κτῆμα τὴν ἀρετὴν νενόμικεν, αὐτῷ δὲ καὶ ἀναγκαῖον (Dion, Or. 3.9).

ἐπιστήμη, der Inbegriff höchster Staatsweisheit[109], in deren Anwendung sich die vollkommene πολιτικὴ ἀρετή zeigt. Das Besondere dieser τέχνη ist, Gerechtigkeit (δικαιοσύνη) zu pflegen bzw. die Menschen gerecht zu beurteilen und zu behandeln[110], das Vielfältige und Widerstrebende im Staat zu einigen und zu verbinden. Insofern diese τέχνη ein „richtiges Verhalten im Staat" (ὀρθῶς πράττειν)[111] bewirkt, scheint sie die Menschen „gut und weise" zu machen[112].

Es bedarf also eines „Politikers des rechten Maßes", der das jeweils Erforderliche erkennt bzw. der in die jeweilige Lage tiefere Einsicht als alle anderen hat. Er muß begreifen, was zur „Natur der Sache" gehört, und sich damit einsichtiger als andere erweisen. Er muß aber auch fähig sein, diese Einsicht anderen mitzuteilen, verständlich zu machen mit Worten, die sie ergreifen[113] und willig machen, aus gleicher Einsicht heraus mit ihm zu handeln; zum wahren Politiker gehört eine aufrichtige Hingabe an das politische Ganze, die sich darin äußert, ganz dem πολιτεύειν zu leben; letzten Endes muß er frei sein von Habgier, sodaß kein Streben nach Vermehrung seines persönlichen „Glücks" ihn von seinen politischen Aufgaben ablenkt.

In diesem Zusammenhang erscheint ἀδικεῖν also nicht nur in der ausdrücklichen „juristischen" Bedeutung von „jemanden so zu schädigen, daß er vor Gericht klagen kann", sondern als das Unrecht schlechthin. Einer Gemeinschaft kann Unrecht angetan werden[114], sie kann erschüttert werden und in der Folge auseinanderbrechen[115], indem die βασιλεία ihr Ziel verfehlt, „ein richtiges Verhalten im Staat zu bewirken, die Menschen gut und weise zu machen", indem „ungeschriebene Gesetze" nicht wahrgenom-

[109] Themistios, Or. 3, 68, 5: ... ὁ θεὸς μισθὸν δίκαιον ἀποδιδόναι τοῖς συνιεῖσιν αὐτοῦ τῆς διανοίας.

[110] Themistios, Or. 13, 251, 252, 29–2: ... βασιλικώτερόν φημι εἶναι τὸν πλείους εὖ ποιοῦντα τοῦ πλείους νικῶντος, ὅσῳπερ, οἶμαι, καὶ τὸ σῴζειν ἀνθρώπους τοῦ διαφθείρειν ...

[111] Themistios, Or. 7, 135, 17–20: ... ὡς ἄρα ὁ νοῦς τοῦ βασιλέως ἐν τῇ τοῦ θεοῦ παλάμῃ δορυφορεῖται, καὶ δεῖ τὸν κίνδυνον ὁρᾶν, ὁπηλίκος αὐτῷ πρὸς ἀλλοτρίαν τοῦ θεοῦ πρᾶξιν ὁρμήσαντι ἐκπεσεῖν τῆς χειρὸς τῆς φυλαττούσης.

[112] Themistios, Or. 7, 145, 28: ... ψυχὰς ἐξ ἀγρίων ἡμέρους κατασκευάζειν καὶ ἐξ ἀλλοτρίων ἐπιτηδείους ...; 15, 282, 7: ... ἀρετῶσι δὲ λαοὶ ὑπὸ τῶν ἀγαθῶν βασιλέων ...

[113] Man vergleiche die ausführlichen Einleitungen in der Gesetzgebung bzw. die Prooimien der Kaisergesetzgebung. Denn wer das Nötige erkannt hat und doch nicht versteht, es eindeutig darzulegen, der taugt nicht mehr, als wäre er dessen gar nicht inne geworden.

[114] Anonymus, De scientia, 31, 17–18: ... καὶ ἐπὶ τοῖς δικαίοις καὶ νομίμοις οὐκ ἐῶντας πρὸς τῶν ἰσχυροτέρων ἀδικεῖσθαι ...

[115] Anonymus, De scientia, 54, 1–2: ... ἀλλὰ γὰρ καὶ τῇ πολιτείᾳ νοσοποιὸν γιγνομένην ...

men werden, die Moral, das Ethos verletzt wird[116]. In diesem Sinne muß der Philosoph-Politiker und Nomothet befähigt sein, das Rechte und Nützliche zu erkennen, das Ethos, die Sittlichkeit im Staate als Wächter zu überwachen, um Aufstände und politische Gewaltaktionen zu verhindern[117], wie etwa den tief in die Herrschaftsgrundlagen eingreifenden Hauptaufstand, den NIKA-Aufstand von 532.

Es zeigt sich, daß das Volk zu spontanen und unkalkulierbaren Gewaltaktionen neigt. Daß der NIKA-Aufstand nicht so weit gekommen ist, beruht u.a. auf der Tatsache, daß der Gegenkaiser als nicht voll legitimiert angesehen werden konnte. Seine Einsetzung hatte etwas Hastiges und auch formell Unvollkommenes. Es fehlte nicht nur die Zustimmung des Senats und des Militärs der Hauptstadt, sondern auch die Einsegnung der Kirche[118]. Während Zonaras[119] als Aufstandsmotive Animositäten im Volk außer gegen den Kaiser auch gegen die Kaiserin angibt und Malalas[120] die Strafmaßnahmen des Stadtpräfekten als Auslösefaktor des Aufstandes betrachtet, sieht Prokop[121] die Gründe gleichermaßen in dem aufrührerischen Charakter der Demen und in der korrupten Amtsführung oder dem ungeeigneten Charakter Johannes des Kappadokiers und des Tribonian.

Politische Größe und Verfall des Staates sind auch auf moralische Ursachen zurückzuführen. Nicht nur durch das Fehlen der Gerechtigkeit kann der Staat zugrunde gehen, sondern auch infolge seiner inneren moralischen Zersetzung bzw. infolge der Verletzung des Ethos, *da die Wahl zwischen Gerechtigkeit und Unrecht, Gesetzlichkeit und Gesetzlosigkeit, Verehrung oder Vernachlässigung des Göttlichen bzw. der im Volke tief begründeten Vorstellungen in der Hand der Menschen liegt*[122]. In diesem Sinne wird an das moralisch-politische Bewußtsein des Basileus appelliert, sich nicht nur rechtmäßig zu verhalten, sondern auch eine angemessene Einstellung zu den politischen Fragen zu haben, da durch die Untergrabung der Sitten so großer Schaden entstehen kann, daß der moralische Verfall mit Recht *als*

[116] Themistios, Or. 17, 307, 308, 30–1: … οὐδὲν οὗτοι καινουργοῦντες οὐδὲ εἰσάγοντες πρᾶγμα ἄηθες εἰς τὴν πολιτείαν …

[117] Synesios, Aeg. 120, 10: … ἐπεὶ αἵ γε στάσεις, τὸ κοινὸν ἀξιοῦσαι σῴζειν …

[118] Zum NIKA-Aufstand siehe GIZEWSKI, Verfassungsverhältnisse 149–185.

[119] Zonaras, Epit. 14, 11 (Epitomae historiarum, Libri XIII–XVIII, Bonn 1897, rec. M. PINDER).

[120] Malalas, Chron. Buch 48 (Johannes Malalas, Chronographia, rec. L. DINDORF, Bonn 1831).

[121] Prokop B. P. 24, 1 (Bella Persica, ed. O. VEH, 4 Bde, München: Perserkriege, 1970).

[122] Anonymus, De scientia, 41, 1–3.

die schlechteste Krankheit, als Mutter und Amme jeder politischen Arglist zu verstehen ist[123].

Nach der Lehre der Philosophen also steht der Basileus an der Spitze des Staates, und er hat die Last der Verantwortung zu tragen und den jeweils ungünstigen und unerfreulichen Zustand, in dem sich der Staat befinden kann, zu bekämpfen. Seine Rolle besteht im wesentlichen darin, den Staat zusammenzuhalten[124] bzw. die vorhandene Rechtsordnung zu bewahren[125]. Da die Institution der βασιλεία auf Grund der Nachahmung Gottes, seiner Güte und Freigebigkeit die volle Autarkie besitzt bzw. in den Eigenschaften, die ihre besondere Eigentümlichkeit ausmachen, eine vollendete Form erreicht hat, ist sie in der Lage, eine angemessene Ordnung herzustellen, indem sie auf der Grundlage ihrer Vollständigkeit nach der rechten Ordnung in der gesamten Staatsverwaltung strebt[126]. Für die Person des Basileus aber, der mit einem Steuermann verglichen wird[127], ist die Verantwortlichkeit für den in Mißstand befindlichen Staat festgelegt. Er muß Rechenschaft vor Gott und den Menschen ablegen, nicht nur wegen der gegenwärtigen düsteren Lage des Staates, sondern auch wegen seiner Unfähigkeit, die ungünstige Wendung der Staatsangelegenheiten vorherzusehen und rechtzeitig Maßnahmen dagegen zu ergreifen[128]. Es zeigt sich, daß der Kaiser in seiner Person all die Kräfte, die für den Aufbau eines dauerhaften Staatsgefüges notwendig sind, in sich vereinen muß.

II

Anhand der Begriffsdreiheit βασιλεύς – νομοθέτης – πολιτικὸς φιλόσοφος zeigt sich, daß wir im spätrömischen Staat einen Staatstypus vor uns

[123] Anonymus, De scientia, 55, 6–8: … κακίστη νόσος, μητέρα τε καὶ τροφὸν πάσης πολιτικῆς κάκης …

[124] Anonymus, De scientia, 26, 23–29: … ἡ γάρ τοι βασιλικὴ προμήθεια μόνας τὰς συνεκτικὰς ἀρχάς τε καὶ πρώτας αἰτίας τῶν πολιτικῶν πραγμάτων ἐκ τῶν ἐνόντων αὐτῇ βασιλικῶν λόγων μορφουμένας τῇ τοῦ δημιουργοῦ, … εὖ τιθεῖσα καὶ κοσμοῦσα διατελείτω ἀεί, ἐξ ὧν ἡ τῆς πολιτικῆς εὐεξία τε καὶ εὐστάθεια …

[125] Anonymus, De scientia, 38, 23: … περὶ τὴν τῶν νόμων φυλακὴν καὶ πᾶσαν τὴν πολιτικὴν εὐταξίαν …

[126] Anonymus, De scientia, 27, 8: … τῆς βασιλείας ἐξ ἑαυτῆς πηγαζούσης οἷον τὸ πολιτικὸν φῶς καὶ ἐπὶ τὰς μὲν μετ’ αὐτὴν πρώτας ἐνιείσης πολιτικὰς ἀρχάς, δι’ αὐτῶν δὲ ἐπιστημονικῇ μεθόδῳ τὰ δεύτερα καὶ τρίτα τά τε ἄλλα πάντα πρυτανευούσης …

[127] Anonymus, De scientia, 40, 20–23: … πολιτείας δὲ κυβερνήτην μὴ ἔχειν ὅτῳ τὰς τῆς πολιτείας προορῴη κινήσεις τε καὶ μεταβολάς.

[128] Anonymus, De scientia, 41, 25–27: … διό τοι χρὴ τὴν πάντων κρατοῦσαν ἀρχὴν προθεωρῆσαι ἂν τὰς τοιαύτας κινήσεις προκαταλαμβάνουσάν τε ἀνεστέλλειν, ὡς ἂν μή, αὔξοντος τοῦ κακοῦ, δυσδιορθουμένη τῆς δικαιοσύνης πάμπαν ἀπεληλαμένη εἴη …

haben, dessen Zweck nicht nur der Nutzen ist[129], sondern darüber hinaus die Ausrichtung auf das höchste Gut[130], indem seine Autorität auf dem Willen des Volkes beruht[131] und dessen Wohl dient[132]. War der Staat für die Römer ein Wert an sich – *indem der politische Wohlstand, der sich auf das Wohlbefinden des menschlichen Elementes bezieht, zu jenem Zeitpunkt erreicht wird, zu welchem die Tüchtigen und Edelmütigen im Staate geehrt und die Schlechten mit Schimpf und Schande davongejagt werden*[133], bzw. indem Gerechtigkeit dem Gemeinwesen widerfährt und die Moral, das Ethos berücksichtigt wird, was das Kennzeichen eines gerechten Staates ist[134] –, dann ergibt sich auch die Frage, wie man sich zu seinem Recht auf Selbsterhaltung zu stellen habe[135].

Der Staat der Römer ist ein Rechtsstaat[136], der auf die wahre Gerechtigkeit gegründet ist, wenn das der Gemeinschaft Gehörende verteilt bzw. Freiheit und väterliches Wohlwollen den Untertanen zuteil wird. Alle Gemeinschaften erweisen sich gleichsam als Teile der staatlichen Gemeinschaft[137], indem durch die Übereinstimmung im Rechtsempfinden[138] und durch die Gemeinschaft des Nutzens[139] die Vereinigung der Menschen bewirkt wird. In diesem Sinne erscheint der Staat als Schöpfung des Rechts. Die Diskussion über ihn erfolgt nicht nur nach ethischen Wertungen, son-

[129] Lydos, De mag. 134, 18: ... ὅς διὰ πάσης ἦλθεν ὁδοῦ τὴν ἔνδειαν τῶν κοινῶν ἀποτίσασθαι ... – Vgl. Themistios, Or. 8, 172, 11: ... ἡ περὶ τὰς εἰσπράξεις φειδὼ κοινὸν ἁπάντων κέρδος ...

[130] Anonymus, De scientia, 48, 24: ... ἀλλ' ἅπαντας τοὺς πολίτας εὐεργετεῖν τε καὶ σώζειν ...

[131] Lydos, De mag. 9, 21–22: ... βασιλεύς ἐστιν ὁ τῶν ἑαυτοῦ ὑπηκόων πρῶτος ψήφῳ ἐπιλελεγμένος ... De scientia, 26, 2–3: ... ἐφ' ὃν ἂν ἔλθοι ὁ κλῆρος, ὅτε δῴη θεός, ἔστω βασιλεύς· οὕτω γὰρ καὶ τοῖς πολίταις μετείη τῶν κοινῶν τε καὶ δικαίων καὶ τῷ θεῷ νέμοιτο τὸ πρόσφορον ...

[132] Just. Nov. CVI 507, 10–11: ... διότι τῷ μὲν βασιλεῖ διηνεκὴς ὑπέστιν ὑπατεία πᾶσι πόλεσί τε καὶ δήμοις καὶ ἔθνεσι.

[133] Anonymus, De scientia, 5, 12–14: ... μία καὶ μόνη αἰτία τῆς τε πολεμικῆς τῆς τε ὅλης πολιτικῆς εὐεξίας ἡ τῶν ἀγαθῶν τιμὴ καὶ τῶν κακῶν ἀτιμία, ὥσπερ καχεξίας τὸ ἀνάπαλιν γιγνόμενον ...

[134] Anonymus, De scientia, 14, 2–5: ... οὐ γὰρ μόνον φύσει ἄδικον, ἀλλ' ἤδη καὶ αὐτῇ γε τῇ πολιτείᾳ ἀπρεπὲς εἰ τοὺς ἐν τοῖς ὑπὲρ αὐτῆς ἱδρῶσι κεκμηκότας ἐνδεομένους καὶ τοὺς ἄλλους ἀπροθύμους καθίστησιν.

[135] Petros Patr. De leg. gent.: ... μήτε τὴν πολιτείαν ἀνατρεπομένην περιΐδης ... (ed. C. de Boor, Petros Patrikios, Exc. De Leg. Romanorum, in: Constantini Porphyrogeniti Excerpta De Legationibus Romanorum ad Gentes, vol. I pars. I. Berlin 1903, 3–4.)

[136] Anonymus, De scientia, 9, 7–10: ... πολιτεία ἔννομος ...

[137] Lydos, De mag. 23, 4–6: ... μίαν καὶ μόνην ἀναφέρεσθαι τὴν Ῥωμαίων πολιτείαν ... – Just. Nov. CXL 701, 16–19: ... καὶ πολιτείας ἀρίστη σύστασις ...

[138] Just. Nov. XXI 145, 1–5: ... Τὴν χώραν ... τελείως εὐνομεῖσθαι βουλόμενοι ... θεσμοὺς ἐτάξαμεν ...

[139] Just. Nov. CLXI 746, 13: ... οὐ γὰρ ἄλλως ἔνεστι τὸ πολίτευμα διασώζεσθαι, μὴ τῶν εὐσεβῶν εἰσαγομένων τελεσμάτων ...

dern auch nach juristischen Zuständigkeiten und mit juristischen Argumenten. Die Gesetze haben eine Erziehungsfunktion; ohne Gesetze gibt es folglich keinen Staat[140].

Erneut taucht der Gedanke auf, daß die „Staatlichkeit" eines Staates – seine Existenz überhaupt – darauf beruhe, daß in ihm Gerechtigkeit verwirklicht wird[141], da die Stabilität und Ordnung im Staate[142] (die Wesenszüge eines Staates) Gerechtigkeit voraussetzen[143]. Es wird nicht nur die Eigengesetzlichkeit und Selbstzweckhaftigkeit des Staates gegenüber der subjektiven Vernunft der Herrschers ausgedrückt[144] – wenn der Herrscher als Repräsentant des Staates das durchführt, was er im Interesse des Staates für erforderlich hält –, nicht nur werden die politischen Interessen des Reiches als solche gegenüber den subjektiven Einstellungen des Kaisers abgegrenzt, der Konflikt zwischen Staatsraison und den Normen der Institution deutlich dargestellt, sondern dem Staat wird als legitimes Institut der Rechtsordnung[145] die Befugnis zuerkannt, sich in selbständiger Entscheidung und mit eigener Kraft Recht gegen Unrecht zu verschaffen. Zwar werden die Interessen einzelner Gruppen der Gesellschaft einem solchen Vorgehen geopfert, aber dies geschieht so, daß die Sorge für die Sicherung der Existenz des Staates sich bei ihm und für ihn selbst potenziert und konzentriert[146].

In diesem Sinne erläßt der Kaiser zwar Gesetze und ergreift Maßnahmen gegen einzelne Gruppen, bzw. die Bevölkerung wird bis zu einem bestimmten Grad in ihren Möglichkeiten eingeschränkt, aber dem Kaiser wird nicht Mißbrauch seiner Herrschaftsmacht zu Lasten einer richtigen staatlichen Ordnung vorgeworfen, sondern er fungiert als Teilhaber des Gemeinwesens entsprechend seiner Rolle als Wächter des Staates[147], als

[140] Anonymus, De scientia, 7, 1–5: ... οὐκοῦν καὶ πολιτείαν εἰ ἔχουσα τύχοι τῆς οἰκείας γενέσεως καὶ εὐεξίας αἰτίαν, ἐφ' ὅσον μὲν αὐτῆς ἀντέχοιτο, εἰκὸς ὡς ἂν καὶ διαμένοι καὶ εὐεκτοῖ ...

[141] Just. Nov. CLXIII 749, 18–20: ... μέγιστα τῶν ἐν ἀνθρώποις ἐστὶν ἀγαθὰ δικαιοσύνη τε καὶ φιλανθρωπία; VIII 78, 22: ... ἐν ἁπάσῃ δικαιοσύνῃ ...; LXIX 349, 11.

[142] Anonymus, De scientia, 26, 28–29: ... ἐξ ὧν ἡ τῆς πολιτικῆς εὐεξία τε καὶ εὐστάθεια ...

[143] Anonymus, De scientia, 41, 5: ... ἐφ' ἡμῖν δὲ δικαιοσύνη τε καὶ ἀδικία, εὐνομία τε καὶ δυσνομία ... ταύταις γὰρ εὖ ἴσθι, ὦ βέλτιστε, ὅτι πᾶσα ἀνάγκη συμφέρεσθαι καὶ συνδιατίθεσθαι τὴν πολιτείαν.

[144] S. Beck, Nomos, Kanon und Staatsraison.

[145] S. Krüger, Staatslehre 203.

[146] Just. Ed. XIII 780, 5–7: ... εἰ καὶ τὰ σμικρότατα τῶν πραγμάτων τῆς ἑαυτῶν ἀξιοῦμεν προνοίας, πολλῷ μᾶλλον τὰ μέγιστά τε καὶ συνέχοντα τὴν ἡμετέραν πολιτείαν οὐκ ἐγκαταλείψομεν οὐδὲ ἀπρονόητα οὐδὲ τοῦ προσήκοντος χηρεύοντα κόσμου ἐάσομεν ...

[147] Just. Nov. CVI 507, 10–11: ... διότι τῷ μὲν βασιλεῖ διηνεκὴς ὕπεστιν ὑπατεία πᾶσι πόλεσι τε καὶ δήμοις καὶ ἔθνεσι ...

Vater[148] und Hirt[149], um das Gemeinwesen zu hüten; dies umsomehr, als die Staatlichkeit die menschliche Existenz nicht etwa ihrer Freiheit beraubt, sondern diese Freiheit erst begründet. Des Kaisers Rolle liegt eher darin, die Gesetze zu verbessern, ihre Härten und Unerbittlichkeiten zu mildern[150], als neues Recht zu schaffen[151]. Er ist beauftragt, die Heftigkeit der Wirkung der Gesetzesbestimmungen zu mildern, indem er mit Einsicht und Barmherzigkeit über die menschlichen Gesetze urteilt[152]. Den Schwächeren gegenüber wohlwollend verhält sich der Basileus also, wenn er seine Haltung zur Richtschnur für die Bevölkerung macht[153].

In diesem Sinne erweist sich die gerechte Herrschaft des guten Kaisers, da das gesetzlich Gebührende und Richtige von ihm abgeleitet wird[154], als ein oberstes Prinzip, welches das objektive Recht umfaßt[155]. Diese Auffassung soll, wie schon erwähnt wurde, keineswegs bedeuten, daß der Basileus nach Belieben verfahren und nach seinem Gutdünken Gesetze erlassen kann; vielmehr wird die gesetzmäßige Herrschaft des Kaisers in solchem Ausmaß als gerecht gepriesen, daß auch die Funktion der Gesetze selbst im Vergleich zu seiner Ethik verblaßt. Der Zweck des Staates sei nämlich, Freiheit und Sicherheit dem Gemeinwesen zu gewähren, indem die Autorität des Staates auf dem Ethos bzw. auf der Willensäußerung des Volkes beruht. Wenn man die Idee Gottes als Projektion sittlicher Vorstellungen und Normen – die im Bewußtsein der Menschheit wurzeln – betrachtet, dann könnte man sagen, daß die Kaiserherrschaft so lange stark und mächtig ist, so lange der Kaiser nicht gegen diese Vorstellungen verstößt und somit die Grundsätze des Staates nicht erschüttert. Wenn also gefordert wird, daß der Kaiser die Vätersitte der Römer[156] nicht überschreiten darf, könnte man annehmen, daß man ihn in das Verfassungsgewohnheits-

---

[148] Just. Nov. XIV 105, 15: … τὴν πατρικὴν ἐφ' ἅπασιν διατηρῶν πρόνοιαν …

[149] Anonymus, De scientia, 42, 20: … ποιμὴν λαῶν …

[150] Themistios, Or. 19, 331, 18: … τῷ δὲ ἐπανορθοῦν καὶ τοὺς νόμους καὶ τὸ ἀπηνὲς αὐτῶν καὶ ἀμείλικτον παραδεικνύναι, …

[151] Gegenüber der Unbeugsamkeit und Härte der Gesetze, die Strafen rücksichtslos verhängen, ohne die verschiedenen Ursachen des menschlichen Verhaltens wahrzunehmen, hat Gott in seiner Güte den Kaiser in seiner Funktion als beseeltes Gesetz auf die Erde gesandt (Themistios, Or. 1, 21, 10–15), um als Zufluchtsort der Menschheit vor der Unerbittlichkeit der Gesetze zu dienen (Themistios, Or. 19, 331, 11–14).

[152] Themistios, Or. 7, 140, 16–19: … οὐδὲ ἐμέτρησας τὴν τιμωρίαν τῷ μέτρῳ τῆς ὀργῆς, ἀλλ' ἐπιστήσας τῷ πάθει τὸν λόγον καὶ τῶν νόμων ἐφάνης πρᾳότερος.

[153] Themistios, Or. 9, 192, 7: … ἀλλ' ἑαυτοὺς νόμους πεποιήκασι κοινωνίας …

[154] Themistios, Or. 34, 220, 11–13: … εἰ τὰς δίκας ἐδίκαζον κατὰ νόμους, πρὸς τὸν ἔμψυχον ἔβλεπαν νόμον …

[155] Themistios, Or. 11, 230, 15: … τὸν δὲ ἀληθινὸν βασιλέα καὶ τοῦ νόμου ἄρχειν προσήκει …

[156] Synesios, De regno, 32, 2–5: … καὶ οὐκ ἀξιῶ παραβαθῆναι τῷ βασιλεῖ Ῥωμαίων τὰ πάτρια …

recht einbaut und dadurch seine Macht limitiert. Desgleichen ist Beschränkung der Kaisermacht das Ziel, wenn man an alte Vorstellungen (etwa des Kaisers als Hirten[157]) erinnert, welche als Richtschnur der kaiserlichen Herrschaft gelten sollen[158].

Zur gemeinsamen Freiheit und Sicherung dient der freiwillige Beitrag der Tribute seitens der Untertanen. Der Staat erweist sich in der Tat als die zwangsweise Gewährleistung der Gegenseitigkeit unter den Mitbürgern, wobei die Entrichtung der Steuern bereitwillig (εὐγνωμόνως, *nach bestem Willen*) erfolgen soll[159]. Ist überhaupt keine Bereitschaft vorhanden, die notwendigen finanziellen Opfer zu bringen, dann vermag die Staatlichkeit diesen Mangel nicht mehr zu kompensieren. Die Folge ist, daß der Staat auf dem guten Willen von Bürgern beruht[160], da die Besteuerung der Bürger ihrem eigenen Wohl dient[161]. In diesem Sinne erweist sich der Staat als der Ausdruck des allgemeinen Willens.

Soweit der Politikos also dem Wohle des Staates dient, in dem Recht und Gesetz in ihren Anwendungen zu Existenz gelangen bzw. Freiheit und Sicherheit für die Untertanen gewährleistet werden, befindet sich das Gemeinwesen in einem festen, gesicherten und unerschütterlichen Zustand, das Gemeinwesen wird unerschüttert für die Vollendung der menschlichen Existenz bewahrt, Freiheit und Sicherheit werden den Untertanen widerfahren. Es gibt keine Freiheit und Sicherheit ohne den Schutz der Waffen[162], keinen militärischen Schutz ohne besoldeten Dienst, keinen Sold ohne Steuern und Tribut[163]. Das Staatswesen verlangt, um nicht gefährdet zu sein, das Aufstellen eines Maßnahmenplanes zu seinem Wohl und Nut-

---

[157] Synesios, De regno, 13, 13.

[158] Synesios, De regno, 14, 4: … εἷς οὗτος βασιλείας σοι γνώμων …

[159] Just. Nov. VIII 74, 32–33: … εἰς προσῆκόν ἐστι τοὺς δημοσίους φόρους ἀνελλιπῶς καὶ εὐγνωμόνως καὶ κατὰ τὰς ὡρισμένας εἰσπράττεσθαι προθεσμίας · ὥστε εἴπερ ὑμεῖς εὐγνωμόνως ἀπαντήσοιτε τοῖς ἄρχουσιν …

[160] Just. Nov. CLXI 746, 13: … οὐ γὰρ ἄλλως ἔνεστι τὸ πολίτευμα διασώζεσθαι, μὴ τῶν εὐσεβῶν εἰσαγομένων τελεσμάτων …

[161] Just. Nov. CXLIX 724, 29: … τὰ παρ' αὐτῶν συντελούμενα τὰ μὲν εἰς αὐτοὺς τὰ δὲ καὶ δι' αὐτοὺς δαπανᾶσθαί τε καὶ ἐπιδίδοσθαι …

[162] Unversehens begegnet hier der Topos *arma et leges* (s. R. DANNENBRING, Arma et Leges 113ff.). Wie die Waffen der Armee den Westen wiedererobern und die Sicherheit des Römerreichs nach außen garantieren, so erhalten die Gesetze als geistiges Werkzeug die Sicherheit im Inneren (so PIELER, 'Ανακάθαρσις 75). – Just. Nov. CXVI 549, 16: … ἀσφάλεια τῶν ἡμετέρων ὑπηκόων ἡ τῶν στρατιωτικῶν πραγμάτων ἀρχὴ καὶ κατάστασις; CLXI 746, 14.

[163] Just. Nov. VIII 74, 23–26: … εἰδότων ὑμῶν τῶν ἡμετέρων ὑπηκόων, ὡς αἱ στρατιωτικαὶ δαπάναι καὶ ἡ τῶν πολεμίων δίωξις πολλῆς δεῖται τῆς ἐπιμελείας, καὶ οὐκ ἔστι χρημάτων χωρὶς ταῦτα πραχθῆναι …

zen[164], da der Staat nicht auf der Grundlage bloßen Handelns, sondern auf Grund der den Menschen erwiesenen Wohltaten[165], auf der Grundlage der Existenzvollendung und Erweiterung, auf dem politischen Wohlstand[166] also besteht[167] und auf das εὖ ζῆν orientiert ist[168].

Es zeigt sich, wenn man das Prinzip der Existenzvollendung in Betracht zieht, daß politische und soziale Strukturen nicht als Selbstzweck und um der Realisierung abstrakter Prinzipien willen entworfen werden; das Individuum erscheint auch nicht als vereinzelter Sucher seiner Selbstverwirklichung. Fast immer geht es darum, eine soziale und politische Ordnung zu schaffen, die für die Entwicklung des Menschen als gesellschaftliches Individuum in der Fülle seiner Lebensbedingungen optimale Bedingungen bietet. Die Tatsache, daß δίκαιον und νομικόν eins seien, weist wiederholt darauf hin, daß ein politisches Dasein, die soziale und politische Ordnung ohne „Gesetzlichkeit" unglücklich und friedlos sein müßte. Damit ist aber keine formale Gesetzesstaatlichkeit gemeint, sondern materielle Rechtsstaatlichkeit: Nur durch strenge Gesetzlichkeit gewinnt der Staat für sein Handeln das Vertrauen der Bürger in seine guten Absichten und Zwecke; nur was „richtigerweise" (ὀρθῶς) ein Gesetz heiße, könne als „eigentliches" νομικόν das eigentliche δίκαιον begründen, wo dies für den φιλόσοφος πολιτικός die geistige Autorität des „eigentlichen" Inhabers politischer Macht bedeutet. Indem also die politische Wissenschaft des πολιτικὸς φιλόσοφος denjenigen dient, die er regiert, ergibt sich, daß die auf „wahre Art Herrschenden" sich nicht nur auf Politik verstehen, sondern auch sachkundig sein müssen.

In diesem Sinne kann Politik als Einigung zum Staat nur Einigung zur Ordnung, zu einem geordneten Verfahren sein. Politik ist weder identisch mit Strategie noch mit Jurisprudenz, noch mit Rhetorik, noch mit religiösem Kult[169]. Sie alle haben nur dienende Funktionen gegenüber der königlichen Kunst des Staatsmannes. Der Übergang vom Alleinherrscher zum

[164] Petros Patrikios, De sent. 259, 5–8: … ὅτι ἀδύνατόν ἐστιν ἀθρόαν ἐπανόρθωσιν ἐπαγαγεῖν τοῖς πράγμασιν, ἀλλ' εἴπερ τι ἄλλο, καὶ ἡ πολιτικὴ κατάστασις χρόνου καὶ σοφίας χρῄζει … (ed. U. Ph. Boissevain, Petros Patrikios, Exc. De Sententiis, vol. IV. Berlin 1906, 241–271).

[165] Just. Nov. XXX 234, 38–43: … ἃς ἡμεῖς τῇ παρὰ τοῦ θεοῦ συμμαχίᾳ θαρροῦντες ἐπὶ τὸ κρεῖττον μεταβάλλειν σπεύδομεν οὐδέν τε ὀκνοῦμεν τῶν εἰς ἐσχάτην δυσκολίαν ἡκόντων, ἀγρυπνίαις τε καὶ ἀσιτίαις καὶ τοῖς ἄλλοις ἅπασι πόνοις ὑπὲρ τῶν ἡμετέρων ὑπηκόων διηνεκῶς καταχρώμενοι.

[166] Just. Nov. VIII 64, 17: … τοὺς ἡμετέρους ὑπηκόους ἐν εὐπαθείᾳ γίνεσθαι …

[167] Anonymus, De scientia, 31, 9: … οὐ πράξεως ἁπλῶς, ἀλλὰ καὶ εὐπραξίας αὐτῆς …

[168] Const. Porph., De cer. 421, 6–14 (ed. I. I. Reiske, Bonn 1829): … τῆς γὰρ ὑμετέρας εὐζωΐας καὶ πάντων τῶν συμφερόντων ὑμῶν πρῶτον μὲν ὁ δεσπότης θεός, ἔπειτα δὲ καὶ ἡμεῖς ἱκανῶς προενοήσαμεν.

wahrhaften βασιλεύς[170] vollzieht sich in dem Moment, in dem der λόγος herrscht und der Erste im Staat den Gesetzen Gehorsam leistet[171], das Naturrecht verwirklicht[172] und Sitten und Institutionen, sogenannte „ungeschriebene" Gesetze, wahrnimmt[173]. Seine vornehmste Pflicht ist also der Dienst am Staat. Dies umso mehr, wenn das staatliche Sein ein geistiges ist, wobei das Moment der Freiheit wesentlich wird[174].

Aus diesem Grund wurde frühzeitig die Verbindung des Staates mit der Freiheit im innenpolitischen Sinn vollzogen[175]. Diese Freiheit sieht man vor allem bedroht[176], wenn Gewaltpolitik ausgeübt wird, wenn ein Tyrann sich gegen die Grundlagen der bisherigen Ordnung wendet[177] bzw. wenn die Legitimität der Herrschaftsform in Frage gestellt wird. Um einen staatslosen Zustand zu vermeiden, gilt es, die Freiheit der Gesamtheit zu verteidigen[178]. Nicht eine Freiheit im Sinne der demokratischen ἐλευθερία ist erwünscht, sondern der Rechtsstaat[179]. Nur im Rechtsstaat kann die Freiheit ihre rechte Ausprägung erfahren[180]; dies umso mehr, da die Freiheit

[169] Synesios, Ep. 103, 260. 16–19: … ἀλλ' εἴποιμι μὲν ἂν ὅτι φιλοσοφία καὶ ῥητορικῆς καὶ ἧστινος βούλει καὶ τέχνης καὶ ἐπιστήμης, ἅτ' ἐπὶ πάσαις οὖσα, παρέχεται τὸν ἔχοντα καὶ ἰδιώτῃ καὶ οἴκῳ καὶ πόλεσιν ὠφελιμώτερον.

[170] Anonymus, De scientia, 50, 2–4: … ὁποῖός τε ἂν εἴη βασιλεὺς ἀγαθὸς θεοῦ εἰκόνα ἐν αὑτῷ φέρων καὶ πῶς ἂν τῇ τῶν θείων μιμήσει τάττοι τὴν πολιτείαν.

[171] Aristeides, Or. III 298, 5: … ἐπὶ τῷ σώζειν τοὺς νόμους …

[172] Anonymus, De scientia, 50, 3–4: … τῇ τῶν θείων μιμήσει τάττοι τὴν πολιτείαν …

[173] Dion, Or. 76. 206, 7–8: … παραβαινομένου δὲ ἔθους τὴν ζημίαν εἶναι συμβέβηκεν αἰσχύνην. – Themistios, Or. 34, 220, 21–22: … ὁ τούτους φυλάττων τοὺς θεσμοὺς οὐ δεῖται πλήθους ἐτῶν, ἀλλὰ καὶ ὀρρωδεῖ.

[174] Aristeides, Or. I 88, 2–3: … οὐ γὰρ ἐξ ὧν κατεδουλώσατο τὰς πόλεις ἔσχε τὴν ἀρχήν, ἀλλ' ἐξ ὧν ἐποίησεν ἐλευθέρας; III 336, 18–19: … ἀλλ' ὡς ἐλευθεριώτατα καὶ ὡς κάλλιστα ἔχειν αὐτῷ τὰ τῆς πολιτείας.

[175] Themistios, Or. 15, 271, 21–26: … ὁ γάρ τοι πρόεδρος καὶ σύνθακος τῆς βασιλείας ὁ νόμος, συγκατελθὼν αὐτῇ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ πρὸς σωτηρίαν τῶν ἀνθρώπων, εἴσω τὴν δύναμιν ἔχει πρὸς τοὺς ὑπηκόους καὶ ἐν τοῖς ὁρίοις τῆς ἀρχῆς, καὶ ἡ δίκη τε καὶ θέμις πρὸς τούτους συνεργοὶ τῷ βασιλεῖ, οὐ πρὸς τοὺς θύραθεν πολεμίους …

[176] Lydos, De mag. 194, 1–6: … τῷ περὶ τὴν κοινὴν ἐλευθερίαν ζήλῳ … οὕτω γὰρ ὑβρίζειν μὲν τὴν ἐλευθερίαν καὶ σπαράττειν τοὺς ὑπηκόους οἱ τὸν ὅρον τῆς ἀρχῆς ἀγνοοῦντες ἐντραπήσονται.

[177] Aristeides Or. II 237, 6–8: … οἱ δὲ αὖ τύραννοι τοσοῦτον ἀπέχουσι τοῦ κολακεύειν ὥστε βίᾳ πάντας ὠθοῦσιν καὶ οὐδὲ τῶν μετρίων οὐδενός ἐστιν παρ' αὐτῶν τυχεῖν.

[178] Just. Nov. LXXVIII 387, 1–3: … ἡμῖν δὲ πᾶσα καθέστηκεν σπουδὴ τὰς ἐλευθερίας κρατεῖν τε καὶ ἰσχύειν καὶ ἐν τῇ καθ' ἡμᾶς ἀνθεῖν τε καὶ αὐξάνεσθαι πολιτείᾳ …

[179] Aristeides, Or. III 334, 23–24: … τοῦθ' ἡμῖν ἐστιν διακονία καὶ νόμους θεῖναι καὶ πολιτείαν καταστῆσαι.

[180] Lydos, De mag. 94, 27–29: … Βροῦτος ὁ τῆς σωφροσύνης ἔκδικος καὶ τῆς ἐλευθερίας ὑπέρμαχος τὴν ὕπατον ἐξέλαμψε τιμήν, ἅμα Ταρκύνιος ὁ τύραννος ἀπολώλει …

den Begriff der Berechtigung enthält[181]. Dieser Staat ist im Geist (ἐν λόγῳ) gegründet, indem der philosophisch gebildete πολιτικός mittels δικαιοσύνη und σωφροσύνη regiert, was ihn vor jeder Versuchung bewahrt, die τυραννίς zu begehren[182]. Ein rechter πολιτικός ist derjenige, der gemerkt hat, daß es für das richtige Tun der politischen Aufgaben eher auf ἀρετή als auf Reichtum, Bevölkerungszahl und Wehrkraft ankommt, zu der er seine Mitbürger erziehen soll. Weder strebt er nach unbeschränkter Macht noch gebraucht er unrechtmäßige Gewalt, sondern er beweist seine gute Anlage und Bildungsfähigkeit, indem er sich um Gerechtigkeit bemüht.

Jedes Vorbild aber hat sein Gegenbild und trägt in sich die Möglichkeit, zu verfallen. Falls der Nomothet sein Wesensziel verfehlt, Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, verfehlt gleichzeitig der Staat, ein Wert an sich zu sein, indem er sich nicht auf das höchste Gut ausrichtet bzw. indem die Gerechtigkeit beeinträchtigt wird und die Ungerechtigkeit sich zeigt. Demgemäß ist in einer im Geiste entworfenen πολιτεία ihre Gerechtigkeit nicht nur eine intellektuelle Gerechtigkeit. Daraus ergibt sich die Wichtigkeit der Rolle des Basileus als Gesetzgebers bzw. die Urverfassung des Zusammenwirkens: Wie die Baumeister für das Wohnen zuständig sind und Bauern und Hirten für die Ernährung, so ist auch der Basileus zuständig für die Gesetzgebung, da jeder nur dasjenige richtig tun kann (τὰ ἴδια πράττων), was seiner Anlage entspricht[183]. Zwar wird die Sache des Volkes (der Gemeinschaft) als Einheit gegenüber der Lebenssphäre des einzelnen empfunden und verdient dieser gegenüber den Vorzug, aber der Staat, das Gefüge des Gemeinwesens erhält seine Stabilität, solange jeder einzelne Bürger das Recht hat und ihm die Fähigkeit zugesprochen wird, ungehindert zu ἰδιοπραγεῖν[184], also die ihm zugewiesene Stellung in der politischen Gemeinschaft der Menschen, geschützt durch eine verbindliche Ordnung vor der Willkür des Mächtigen bzw. des Staates, für sich zu bewahren; dies verbürgt den Bestand des Staates.

Wenn der Kaiser dem Gemeinwesen wahrhaft Nutzen bringt, wenn Gerechtigkeit ausgeübt wird und vernünftige Maßnahmen geplant werden,

[181] Aristeides, Or. II 244, 2–5: … τοῖς μὲν ἐλευθερία γιγνέσθω μετὰ βασιλικῆς ἀρχῆς, τοῖς δὲ ἀρχὴ ὑπεύθυνος βασιλική, δεσποζόντων νόμων τῶν τε ἄλλων πολιτῶν καὶ τῶν βασιλέων αὐτῶν, ἄν τι παράνομον πράττωσιν …

[182] Dion, Or. 3. 41, 10–12: … ὁ δὲ τύραννος καὶ ἡ τυραννὶς ἐναντίον τούτοις βίαιος καὶ παράνομος χρῆσις ἀνθρώπων τοῦ δοκοῦντος ἰσχύειν πλέον …

[183] Anonymus, De scientia, 39, 19–22: … καὶ τῶν πολιτῶν ἕκαστος ἐναρμονίως, λύρας τύπῳ τὰ ἴδια πράττων ἥ τε πολιτεία ταῖς ὅλαις τῆς παναρμονίου συμφωνίας κινουμένη χορδαῖς δικαιοτέρα τε καὶ εὐσταθεστέρα γένοιτο.

[184] Anonymus, De scientia, 31, 15.

wird es seinen Weisungen auch folgen. Die politische Gemeinschaft verwaltet sich unter seiner Leitung bewußt, indem durch ihn alle Bürger an der Idee der Gerechtigkeit ihren größeren oder geringeren, näheren oder entfernten Anteil erhalten. Der φιλόσοφος πολιτικός, der dies zuwege bringt, indem er die Bürger vor Not, Krieg[185], Armut[186] und Unrecht[187] bewahrt, versteht es, mittels καλοκαγαθία und σωφροσύνη den Staat in seiner besten Verfaßtheit zu erhalten. Die Gemeinschaft der Menschen lebt glücklich zusammen in Frieden und ehrt Gott, indem sie sich auf das Prinzip der *naturae imago* des ἐπὶ τῷ φύσεως νόμῳ[188] beruft. Wie sich in der Natur alles harmonisieren läßt und in Einklang miteinander befindet, da es vom ewigen Weltgesetz, der Schöpfungsordnung, dem λόγος[189], beherrscht wird, so muß sich der Staat nach der Schöpfungsordnung richten und in Nachahmung der Natur, der gottgewollten Ordnung die Existenzvollendung anstreben[190]. In Nachahmung der Weltordnung ist also ein „gesunder“ Staat ein gottgewollter, und so lange dieser „gesund“ ist, bleibt alles „gesund“ [191], geht jedoch dieser zugrunde, so geht alles zugrunde[192]. Zwar ist der Kaiser unter allen der Einsichtigste, aber er hat und übt die Herrschaft (ἀρχή) kraft seiner Wesensbestimmung. In diesem Sinne hat er die soziale Tauglichkeit (ἀρετή)[193] zum Lehrer wirklicher Gemeinschaftskunst (πολιτικὴ τέχνη). In der wahren πολιτεία ist sein „Naturrecht“ die soziale Pflicht, am πολιτεύεσθαι teilzunehmen, gemäß der ihm göttlich-rechtlich zukommenden Funktion des Philosophen.

Der Philosoph und Politikos und Gesetzgeber nennt diese Verfassung nicht nur lebensrichtig, sondern auch lebenswert, wahr, indem die Gerechtigkeit als „Das Seine Tun“ verstanden wird, „Verfaßtheit in menschlicher Wesensart“. Erkennend, was das Rechte und sein Richtmaß ist, tut er das

[185] Just. Nov. CXVI 549, 18–20: … τούτων γὰρ προνοίᾳ θεοῦ συνισταμένων ἡ μὲν τῶν βαρβάρων προπέτεια χαλινοῦται, τὰ δὲ τῆς πολιτείας αὔξει πράγματα.

[186] C. J. 3, 45, 9 (ed. P. Krueger, Corpus Juris Civilis. Bd. II Codex Justinianus. Berlin 1963); Nov. VII cap. 1 (535); Nov. CXX cap. 7 (544) (πτωχοτροφεῖα). – Justinian hielt sich als christlicher Kaiser vor Gott verpflichtet, auf Grund seines Herrscheramtes die Not seiner ihm anvertrauten hilfsbedürftigen Untertanen zu bekämpfen.

[187] Just. Nov. XXI 145, 29–34: … ἀλλὰ πᾶσιν ἐν ἴσῳ τὰ τῶν ἡμετέρων ἔσται νόμων.

[188] Anonymus, De scientia, 35, 1: τῇ τοῦ θεοῦ βουλήσει ἐπὶ τῷ φύσεως νόμῳ.

[189] Anonymus, De scientia, s. 46.

[190] Anonymus, De scientia, 17, 15; Lydos, De mag. 79, 5–7.

[191] Anonymus, De scientia, 43, 23.

[192] Anonymus, De scientia, 45, 1.

[193] Anonymus, De scientia, 21, 31–22, 4: … τὸ χρῆναι ἐκ τῶν ἄλλων τῆς πόλεως ταγμάτων ζητοῦντας ἀεὶ εἴ τις εὑρεθείη ἀνὴρ τὴν ἐκ φύσεως ἔχων μεγαλοπρέπειαν καὶ τὴν ἄλλην πολιτικὴν ἀρετὴν τοῦτον τοῖς ἀρίστοις ἐγκαταλέγειν …

Seine (τὰ αὐτοῦ πράττειν ὀρθῶς) und wird der „Rechte" (ἀγαθός)[194], indem er den Mitbürgern das wahre Recht-Sein (δίκαιον εἶναι)[195] in Rechtlichkeit (δικαιοσύνη) verkündet[196]. Dieser Einblick in das Wesen des Rechten wird ihm zugänglich im Licht des Göttlichen[197], das ihm das Wesen des Guten (ἀγαθόν) erschließt[198]. Dieses göttlich Gute (θεῖον ἀγαθόν) ist eins mit dem „Urbild des Rechten"[199].

In diesem Sinne bemüht sich der Basileus als Nomothet, seine Gesetzgebung der Erreichung der gesteckten Ziele dienstbar zu machen, und stellt sich die Wiederherstellung oder Erneuerung des Reiches bzw. die Erreichung der Rechtseinheit als höchste Aufgabe. Er versucht, den politischen Wohlstand zu bewirken, Menschen und Dinge ins Recht zu stellen (νομοθετεῖν)[200], jedem sein Recht zu geben (δικάζειν)[201] und alles im Recht zu lassen[202]. Was von der Gesetzgebung (νομοθεσία) geleistet wird, ist die Grundlage des politischen Ordnungsganzen oder Verfaßtseins, die „geordnete Ordnung"[203]. Ihr entspricht „das Gesetzliche", wonach der Gesetzgeber sich ausrichtet. Ebenso wesentlich ist die Leistung der Gerichtsbarkeit (τὸ δικάζειν); sie ist ein notwendiges Stück des politischen Ordnungsganzen oder Verfaßtseins: „die ordnende Ordnung"[204]. Ihr entspricht das „Rechtliche" (τὸ δίκαιον), wonach der Richter sich ausrichtet.

Dem wahren Gesetzgeber werden die Bürger folgen, seiner Rede nicht widersprechen, auch wenn er harte Maßregeln trifft, da er sich in seinem

[194] Dion, Or. 13. 184, 10–11: ... καὶ ἀπὸ τούτων οἴεσθε ἄνδρες ἀγαθοὶ ἔσεσθαι καὶ δυνήσεσθαι τά τε κοινὰ πράττειν ὀρθῶς ...

[195] Synesios, Ep. 73, 210, 44–212, 46: ... ἄρχοντας νομιμωτέρους ἐκπέμψατε, ταῖς φύσεσιν οὐ τοῖς περὶ ἕκαστον πάθεσι τὰ πράγματα κρίνοντας ...

[196] Just. Nov. XLV 279, 29–30: ... ὡς ἐκεῖνα ἡμῖν πράττειν καὶ νομοθετεῖν διεσπούδασται ὁπόσα τὴν ἡμετέραν ὠφελεῖ πολιτείαν ...

[197] Anonymus, De scientia, 35, 21: ... λαμπρυνθεὶς τῷ θείῳ, φωτεινῷ τε τῷ καθαρωτάτῳ καὶ ἐπιστήμῃ ...

[198] Aristeides, Or. XXXV 256, 17–18: ... ἡ τὰ πάντα διοικοῦσα πρόνοια καὶ διατάττουσα ...

[199] Anonymus, De scientia, 36, 23–37, 2: ... οὐκοῦν καὶ πολιτεία ἀναγκαίως ἀρχὴν ἔχοι θεῷ κατ' ἀξίαν τε καὶ δύναμιν ὁμοίαν τῆς γὰρ ἀγαθοῦ ἀγαθύνσεως ἀμέτοχον τῶν ὄντων παντελῶς οὐδὲν ...

[200] Aristeides, Or. III 334, 23–24: ... τοῦθ' ἡμῖν ἐστιν διακονία καὶ νόμους θεῖναι καὶ πολιτείαν καταστῆσαι ...

[201] Just. Nov. XXV 198, 10–13: ... καὶ κατὰ τοὺς ἡμετέρους νόμους δικάζειν τε καὶ νέμειν τοῖς ὑπηκόοις ἰσότητά τε καὶ δικαιοσύνην ...

[202] Synesios, Ep. 121, 298, 45–46: ... εὔχομαι ... ἐπὶ τῶν κοινῶν ἱερῶν ὑπερσχεῖν τῆς ἀδικίας τὴν δίκην ...

[203] Anonymus, De scientia, 26, 5–7: ... ταῦτα δὲ οἶμαι οὕτω γιγνόμενα δικαίως ἅμα καὶ δικαίας πόλεως ἀξίως περί τε τὸ θεῖον ἂν γίγνοιτο καὶ ἀνθρώπους ...

[204] Dion, Or. 39. 44, 6–8: ... ὡς σωφροσύνην καὶ ἀρετὴν καὶ πολιτείαν νόμιμον καὶ τῶν μὲν ἀγαθῶν πολιτῶν τιμήν, τῶν δὲ κακῶν ἀτιμίαν ...

philosophischen Denken[205] der „vollkommenen Gerechtigkeit"[206] annähert. In diesem Sinne ist er in Wahrheit zur Gemeinschaft befähigt[207] und zu ihrer Gründung ermächtigt[208]. Die entsprechende „Wohlordnung" oder Rechtlichkeit des Staates bildet zusammen mit Friedensbereitschaft und Rücksichtnahme die „Fülle des Zukömmlichen"[209], sie gewährleistet alle gesetzlichen Ansprüche durch eine Justiz[210], die vollkommene Rechtssicherheit bietet[211], da die δικαιοσύνη, indem sie an sich ein „Gerechtes" (δίκαιον), eine gerechte Sache oder ein rechtes Ding oder ein „richtiges Tun", das „Tun des philosophischen Menschen" ist[212], als ein Wirken der Seele erscheint[213]. Indem weiters unter νόμοι die geschriebenen, von Sitte und Brauch verschiedenen, staatlich festgesetzten Vorschriften oder Weisungen zu verstehen sind, bezeichnet δικαιοσύνη das „rechtliche Handeln", das „gesetzmäßige Verfahren", im Besonderen aber den „rechtmäßigen Zustand" einer sozialen Institution[214].

Von hier aus sollte sich der Inhalt gerechter πολιτικὴ τέχνη gemäß der πολιτικὴ ἀρετή im Zusammenhang von Justiz und Politik leicht bestimmen lassen[215]. Δικαιοσύνη ergibt sich als „Rechtlichkeit im praktisch-politischen Sinn"[216], der Stufenweg, im Recht das „Wahre zu suchen"[217], als Rechts-

[205] Themistios, Or. 2. 50, 4: ... φιλοσοφία δὲ μάλιστα δείξασα ὅτι κρείττων ἐστὶ τῶν ὑπηκόων ...

[206] Just. Nov. VIII 64, 11: ... ὅπως ἂν χρηστόν τι καὶ ἀρέσκον θεῷ παρ' ἡμῶν τοῖς ὑπηκόοις δοθείη.

[207] Just. Nov. XXIV 191, 27–29: ... καὶ ἀποβλέπειν εἰς τοὺς ἡμετέρους νόμους καὶ δικάζειν κατ' αὐτούς, καὶ τοὺς ὑπηκόους τοὺς ἡμετέρους κατ' ἐκείνους ποιεῖν ζῆν τε καὶ πολιτεύεσθαι, ...; CLII 727, 18: ... σὺν ἐπιμελείᾳ διοικεῖν τὰ τῆς ἐμπιστευθείσης ἡμῖν πολιτείας ...

[208] Just. Nov. XXIV 189, 1–3: ... τοσαύτην πολιτείαν συστήσασθαι ... καὶ πᾶσαν ἐξ αὐτῆς τὴν οἰκουμένην; XXXVIII 246, 12–17: ... οἱ τὴν πολιτείαν ἡμῖν πάλαι καταστήσαντες ᾠήθησαν χρῆναι κατὰ τὴν τῆς βασιλευούσης πόλεως μίμησιν ἀθροῖσαι καθ' ἑκάστην πόλιν τοὺς εὖ γεγονότας καὶ ἑκάστῃ σύγκλητον δοῦναι βουλήν, δι' ἧς ἔμελλε τά τε δημόσια πράττεσθαι ἅπαντά τε γίνεσθαι κατὰ τάξιν τὴν προσήκουσαν ...

[209] Anonymus, De scientia, 38, 17: ... ἀγαθὸν ὄντα ἀγαθύνειν τοὺς βασιλευομένους ...

[210] Just. Nov. CXXXIII 674, 11–13: ... πάντα μεστὰ πάσης εἰρήνης τε και εὐνομίας ...

[211] Just. Nov. VI 36, 13–14: ... καὶ τά τε ὄντα βεβαίως ἕξομεν τά τε οὔπω καὶ νῦν προσκτησόμεθα ...

[212] Just. Nov. CXLVII 718, 20–22: ... ὡς ἂν καὶ τὰ τῆς χορηγίας ἀκώλυτα γένοιτο καὶ μηδὲν φιλανθρωπίας εἶδος περὶ τοὺς ὑποτελεῖς τοὺς ἡμετέρους παραλιμπάνοιτο ...

[213] Just. Nov. LXXXIX 429, 9: ... τὸ κάμνον ἰᾶσθαι καὶ φεύγειν μὲν τὸ κακὸν εὑρίσκειν δὲ πανταχόθεν τὸ ἄμεινον ...

[214] Dion, Or. 75.1: ... ἔστι δὲ ὁ νόμος τοῦ βίου μὲν ἡγεμών, τῶν πόλεων δὲ ἐπιστάτης κοινός, τῶν δὲ πραγμάτων κανὼν δίκαιος, πρὸς ὃν ἕκαστον ἀπευθύνειν δεῖ τὸ αὑτοῦ τρόπον ...

[215] Dion, Or. 3.43: ... ἀρχὴ νόμιμος ἀνθρώπων διοίκησις καὶ πρόνοια ἀνθρώπων κατὰ νόμον ...

[216] Themistios, Or. 1, 16, 1: ... ἀλλὰ καὶ τοὺς πεπτωκότας ἐγείρειν, ἵνα καθ' ὅσον αὐτῷ δύναμις ...

[217] Themistios, Or. 1,13, 18: ... καὶ δύναται τὰ ἀγαθὰ καὶ προαιρεῖται ...

praktik und Rechtstechnik innerhalb der sozialen Ordnungssysteme gesellschaftlicher Gruppen oder Mächte[218]. Sie fordert außer intellektueller auch ethische Anstrengung[219]: Bereitschaft, durch Sozialreformen das Leben „in Ordnung zu bringen“[220], wobei ohne diese keine menschlich-soziale Ordnung existiere[221].

Indem also der Nomothet die Bürger „mehr erzieht, als daß er ihnen etwas vorschreibt“[222], muß er philosophischer Erzieher sein, der von dem, was gut, schön und recht ist, die richtige Weisung zu geben versteht. Freilich gelingt ihm das nur mit göttlicher Hilfe bzw. indem seine Herrschaft auf der Zustimmung und Akzeptanz des Volkes beruht[223]. Er regiert oder normiert das Sozialleben, leitet und regelt eine Gesetzgebung kraft göttlicher Vernunft[224], sofern die Normen den im Staatsvolk begründeten Vorstellungen entsprechen, und in diesem Sinne ergibt sich der Zweck der Gesetzgebung, die nicht dem Nutzen des einzelnen „Überlegenen“ dient[225], sondern dem Schutz aller durch das Wahren der Lebensordnung der Gemeinschaft[226].

Dem Staat kommt eine autarke Bedeutung zu, die nicht mit βασιλεία zu identifizieren ist; er ist damit fähig, ein Staatsbewußtsein zum Ausdruck zu bringen, das, wenn nicht von der Regierungsform, so doch vom Regenten Distanz gewinnt, mit der Folge, daß, wenn dem Staat menschliches Potential entzogen wird, seine Existenz überhaupt in Frage gestellt wird: *Wenn also etwa einer der bürgerlichen Stände in Gefahr gerät, gehen auch alle anderen mit ihm zugrunde, ebenso, wenn also die Klassen des Staates nicht das Ihre tun und die Priester nicht entsprechend leben, wenn der Adel nicht an*

[218] Themistios, Or. 19, 330, 2–4: ... καὶ παραλαβὼν οἴκοι τὸν ἄνθρωπον οὕτω παιδεῦσαι καὶ ἡμερῶσαι ...

[219] Dion, Or. 2. 32, 1–3: ... ἰσχύῃ μὲν καὶ θυμῷ καὶ βίᾳ μηδενὸς ἡττώμενον μηδὲ ὑπείκοντα, λογισμῷ δὲ καὶ φρονήσει ἑκόντα ὑποταττόμενον ...

[220] Dion, Or. 44.12: ... μεγαλοφρόνως καὶ μὴ ταπεινῶς μηδ’ ἀνελευθέρως διοικοῦσα τὸ καθ’ αὑτὴν ...

[221] Dion, Or. 41.10: ... καὶ εἷς ἔστε δῆμος ... καὶ τῶν σεμνῶν τούτων, ἃ τῆς Ῥωμαίων ἐστὶ πόλεως, ἐκοινωνήσατε.

[222] Synesios, Aeg. 89, 16–18: ... καὶ τῶν παίδων πρὸς ἕνα βλεπόντων τὸν ἡγεμόνα, καὶ δρώντων τε ἓν ὅτι ὁρῷεν, καὶ λεγόντων ἓν ὅτι ἀκούοιεν ...

[223] Dion, Or. 76.4: ... παραβαινομένου δὲ ἔθους τὴν ζημίαν εἶναι συμβέβηκεν αἰσχύνην ...

[224] Themistios, Or. 6, 108, 5–10: ..., ἀναβλέψαντι εἰς τὸν οὐρανὸν καταμαθεῖν καὶ διδαχθῆναι ὅτι μὴ τυραννίδος ἐστὶ τὰ ἐκεῖ, ἀλλ’ εὐδαίμονος βασιλείας εὐδαίμονα ἔργα, οὐ πρὸς ἐξουσίαν ἄκριτον ἀποχρωμένης τῇ τῆς δυνάμεως περιουσίᾳ, ἀλλὰ κατὰ τοὺς νόμους τοὺς ἑαυτῆς δεξιούσης τὸν ἅπαντα αἰῶνα, οὓς αὐτὴ θεμένη πρὸς σωτηρίαν τῶν ὄντων ἀκινήτους διαφυλάττει.

[225] Synesios, De regno, 15, 7: ... βασιλέως μέν ἐστι τρόπος ὁ νόμος ...

[226] Dion, Or. 41.8: ... φίλας ποιῆσαι τὰς πόλεις τῶν τε προτέρων ζητημάτων ἀπαλλάξας καὶ τὸ λοιπὸν εἰς εὔνοιαν καὶ ὁμόνοιαν προτρεψάμενος ...

seiner Stelle ist und das Heer den Dienst verweigert und die anderen städtischen Stände nur um sich besorgt sind[227]. Der Gedanke des Dienstes und der Pflicht gegenüber der Allgemeinheit bzw. das Vorhandensein einer politischen Gesinnung und Moral aller, die den Staat bilden, gewährleistet das Bestehen des römischen Staates und konstituiert in diesem Sinne den Staat als Summe seiner Bürger[228].

III

In diesem Sinne erweist sich das Volk als diejenige Kraft, die die Entwicklung der Gesetzgebung im Verborgenen einleitet und in die Tat umsetzt, indem auf die Sozialethik Rücksicht genommen wird bzw. indem das sittliche Wollen auf der Grundlage des Gemeinschaftsbewußtseins berücksichtigt wird. Der Staat umfaßt diejenige politische Gemeinschaft[229], in welcher der Mensch ein spezifisches Empfinden für Gut und Schlecht, Recht und Unrecht hat[230]. Die Gesetze sind die schriftliche Fassung jener Übereinkünfte, die die Gemeinschaft der Bürger bzw. der Staat zu der Frage getroffen hat, was in einem Staat als erlaubt (nützlich) bzw. als verboten (schädlich) zu gelten habe[231]. Dieser Form eines auf Vertrag beruhenden, gesetzten Rechts als einer Schöpfung von Menschen in einer konkreten staatlichen Einheit (und auf diese in seiner Geltung begrenzt[232]) wird das Recht der „ungeschriebenen Gesetze“ gegenübergestellt[233]. Nicht nur Recht und Gesetz also, sondern auch und besonders Tradition dient als Grundlage aller wichtigen Regierungsentscheidungen in einer normalen politischen Situation.

[227] Anonymus, De scientia, 41, 12–17.

[228] Anonymus, De scientia, 28, 20–22: ... ὅσοι εἰ ἔτυχον ἀγωγῆς τῇ ἑκάστῃ φύσει καταλλήλου, πολὺ τῇ πολιτείᾳ τὸ χρήσιμον συνεισφέρειν ἂν ἐγένοντο ἱκανοί ...

[229] Synesios, Aeg. 492 [15]: ... τῆς πολιτείας, ὥσπερ ἑνὸς ζῴου, ψυχὴν ἐχούσης τὸν νόμον καὶ κατ’ αὐτὸν κινουμένης, τῶν μερῶν τῷ παντὶ συμφωνούντων ... – Anonymus, De scientia, 53, 1–3: ... τὸ γένος ὅλων τῶν ἀνθρώπων σωτηρίαν ἔχει εἰ μὴ αἱ νῦν ἑκάστῃ χωρὶς πορευόμεναι φύσεις ἀποκλεισθῶσιν, εἰς ταυτὸν δὲ συνέλθῃ φιλοσοφία τε καὶ δύναμις πολιτικὴ ...

[230] Dion, Or. 44. 70, 16–19: ... τὴν δὲ ἀληθῆ ἐλευθερίαν καὶ ἔργῳ περιγιγνομένην τοῖς ἀνθρώποις καὶ ἀνὴρ καὶ πόλις ἑκάστη παρ’ αὑτῆς λαμβάνει, μεγαλοφρόνως καὶ μὴ ταπεινῶς μηδ’ ἀνελευθέρως διοικοῦσα τὸ καθ’ αὑτὴν ...

[231] Just. Nov. XLV 279, 29–30: ... ὡς ἐκεῖνα ἡμῖν πράττειν καὶ νομοθετεῖν διεσπούδασται ὁπόσα τὴν ἡμετέραν ὠφελεῖ πολιτείαν ...

[232] Just. Nov. III 18, 1–3: ... ὥστε ἐν ἁπάσαις ταῖς πόλεσιν, ὅσας ὁ ἡμέτερος κατέχει θεσμός, ταῦτα κρατεῖν; VII 62, 30: ... ἐπὶ πάσης τῆς γῆς, ἣν ὁ Ῥωμαῖος ἐπέχει νόμος; V 28, 4: ... καὶ πανταχόσε τῆς ὑπηκόου φανερὰ γενέσθαι ...

[233] Synesios, De regno, 412, 15: ... καὶ οὐκ ἀξιῶ παραβαθῆναι τῷ βασιλεῖ Ῥωμαίων τὰ πάτρια ...

Trotz der Tatsache, daß in Byzanz die sozialen Unterschiede die Rechtsprechung beeinflussen, mit der Folge, daß jeder seinen Anteil am Recht je nach seinem Stand bekommt, versuchen die Kaiser mehr oder weniger nach Recht und Billigkeit bzw. nach geschriebenem Gesetz und nach dem Gefühl für Gerechtigkeit zu verfahren, indem sie die sozialen Unterschiede zwar zu lindern suchen, nicht aber ausgleichen, da das Vorhandensein von sozialen Ungleichheiten dem Bedarf bzw. den Erfordernissen einer Gesellschaft entspricht, die auf dem Wege ist, ihre Orientierung zu finden. In diesem Sinne seien die getroffenen Maßnahmen gerecht, indem sie jedem einzelnen das gewähren, was ihm zusteht, indem jedem einzelnen ein größerer oder geringerer Anteil an Recht zukommt.

In diesem Sinne ist die Härte, mit der die Kaiser beispielsweise gegen Abkömmlinge aus verwerflichen Verbindungen vorgehen, leicht zu verstehen. Das Gesetz über die Adoption kam zwar vornehmlich Kinderlosen zugute, ermöglichte herkömmlich aber auch die Legitimation eigener unehelicher Kinder. Es zeigt sich, daß die Kaiser in dieser Richtung besonders streng vorgehen: Konstantin[234] verbot die Adoption unter Strafandrohung für Kinder aus einem Konkubinat zwischen Würdenträgern und Frauen in verächtlicher Lebensstellung, wie er ja auch das Konkubinat mit diesen streng verboten hatte[235]. Anastasios[236] ließ seinerseits die Adoption eigener Konkubinenkinder ausdrücklich zu. Justin dagegen verbot sie wieder, zweifellos in der Absicht, den Vater zur Anerkennung seiner natürlichen Kinder zu veranlassen[237]. Justinian schloß sich dem an[238], weil er eine Legitimation durch Adoption als der öffentlichen Moral und der Verehelichung in hohem Grad abträglich empfand[239]. Den

[234] Sein verschollenes Gesetz (vielleicht CT 4, 6, 1) kennen wir nur aus C. J. 5, 27, 5 pr. [477] vgl. auch NMc. 4, 4 [454]. – S. Krumbholz, Sozialstaatliche Aspekte 139–140.

[235] CT 4, 6, 3 [336] = C. J. 5, 27, 1. – Vgl. außer C. J. 5, 27, 7 pr. [519]; 10 pr. [529]; 11pr. [530]; Nov. XII 4 [535]; Ulp. D. 23, 2, 56; 25, 7, 1, 4.

[236] C. J. 5, 27, 6, 1 [517]. – Zenon läßt die Kinder aus dem Konkubinat eines Unverheirateten, der keine ehelichen Kinder hat, mit einer Freigeborenen durch die Eheschließung ehelich werden. Diese zunächst nur für die Vergangenheit getroffene Regelung (C. J. 5, 27, 5 [477]) wird von Anastasios auch für die Zukunft gewährt (C. J. 5, 27, 6 [517]).

[237] Vgl. einerseits C. J. 5, 27, 6, 1 [517], andererseits C. J. 5, 27, 7, 3 [519]; dem folgt Justinian: Nov. LXXIV, 3 [538]; LXXIX cap. 7 und XI, 2 [539].

[238] Justinian läßt die Legitimation durch nachfolgende Ehe zu C. J. 5, 27, 10 [529]; Inst. 1, 10, 13;3, 1, 2a. Vgl. auch Nov. XVIII, 11 [536]; LXXVIII, 4 [539]; XII, 4 [535]; XIX [536].

[239] Auf jeden Fall war das Gesetz Justins nicht für lange rechtskräftig. Neun Jahre später stellt Justinian wieder das alte Gesetz her, wonach Kinder unehelicher Herkunft Anspruch auf die Hälfte des väterlichen Vermögens erheben konnten [C. J. 5, 27, 8]. Später, im Jahr 539, ergänzte Justinian das Gesetz und verkündigte, daß ein Vater sein ganzes Vermögen seinen natürlichen Kindern hinterlassen darf, sofern er keine Kinder aus einer legitimen Ehe hat (Nov. LXXIX, 12, 3; LXXIX, 15).

nach altem Recht realisierten Legitimationen[240] beließ er jedoch wie Justin ihren Bestand[241].

Nach dem Prinzip der Gleichheit aller vor dem Gesetz kann nicht gehandelt werden, da dieses Prinzip nur unter Gleichen und nicht unter Ungleichen verwirklicht werden kann. Unter ungleichen Fällen werden ungleiche Regeln aufgestellt, wobei die Versuche der Kaiser, Recht zu sprechen, bzw. die Art und Weise, wie die Gesetze erarbeitet und erlassen werden, gerechtfertigt bzw. legitimiert werden. Blutschänderische, ehebrecherische oder funktional inkompatible Verhältnisse stoßen an die öffentliche christliche Moral, mit der Folge, daß in diesem Bereich wesentliche gesellschaftspolitische Fortschritte kaum erzielt werden können.

In dieser Hinsicht wird das Verbot der Eheschließung zwischen einem Vertreter des Senatorenstandes und einer nicht standesgemäßen Person unter der Voraussetzung aufgehoben, daß die gewesenen Schauspielerinnen, freigeborene und freigelassene – der Nomothet besteht darauf, und in diesem Sinne werden die gesellschaftlichen Grenzen festgesetzt –, zu ehrbarer Lebensführung zurückkehren. Der Tochter einer Schauspielerin, die bis zu ihrem Tode ihren Beruf praktizierte, ist die Eheschließung erlaubt, nachdem sie ein Gnadengesuch an den Kaiser eingereicht hat, um sich vom schlechten Ruf ihrer Mutter zu befreien[242]. Erst Justin erlaubt also den Würdenträgern die Ehe mit ehemaligen Schauspielerinnen von wiederhergestelltem Ruf fallweise mit Kaiserdispens, auf die Justinian dann verzichtet[243].

Es zeigt sich, daß der Kaiser kaum rücksichtslos verfährt, sondern danach strebt, sein Volk gerecht zu beurteilen und zu behandeln, indem er rechtlich denkt und handelt bzw. indem er Frauen in verächtlicher Stellung verurteilt, den Sozialstand und das alte Recht (Würdenträger, Freigeborene) bewahrt, indem er die Sozialethik, bzw. das sittliche Wollen auf der Grundlage des Gemeinschaftsbewußtseins berücksichtigt. Weiters sucht der Nomothet, das alte Recht zu bewahren – nach altem römischen Recht sei nämlich Schaustellern und ihren Kindern der Aufstieg in den senatorischen Stand, sei es aufgrund von Verdiensten, sei es aufgrund einer Ehe, unmöglich[244]; alle diese Regelungen sprechen aber eher dafür, daß Notwen-

[240] Z.B. durch Erwerb des Dekurionats (s. NT 22, 2, 11 [443], entsprechend in C. J. 5, 27, 3, 4; 5, 27, 4 [470]; 5, 27, 9 [528]; Nov. LXXIX [539]).

[241] Nov. LXXIV [538]; LXXIX [539].

[242] C. J. 5, 4, 23 [521–524]. – Siehe Gizewski, Verfassungsverhältnisse 83–90. – Krumbholz, Sozialstaatliche Aspekte 130–141.

[243] Dieser verzichtet dann ganz auf die Dispens C. J. 4, 33, 2 [534] und hebt das Verbot gänzlich auf, Nov. LXXIX, 15 [539] und CXVII, 6 [542]; Vgl. auch C. J. 5, 4, 29, 6ff.

[244] D. 23, 2, 44 alte *lex Iulia et Papia*.

digkeiten der Standesabgrenzung und Prestigewahrung mit tatsächlichen Lebensverhältnissen unter Berücksichtigung der öffentlichen Meinung harmonisierbar gemacht werden sollen. In diesem Sinne unternehmen die Kaiser zwar gesetzliche Änderungen, um einen bestimmten Teil der Bevölkerung zufriedenzustellen (Würdenträger und Amtsträger, die ein Verhältnis mit Schauspielerinnen zu haben pflegen); gleichzeitig aber werden, um die öffentliche Moral nicht zu verletzen, die den Beruf der Schausteller als verwerflich betrachtet, diese Neuerungen schrittweise und bedingt vorgenommen.

Ein weiteres Beispiel, wie eine selbstverständliche Handlung bzw. wie eine durch die Sitte geforderte soziale Anstandspflicht als Rechtspflicht gelten kann, läßt sich aus dem Gesetz über die Mitgift und die vorehelichen Schenkungen erschließen[245]. Zwar war Justinian besonders daran gelegen, in der Institution der Ehe beiden Seiten mehr Freiheit und Flexibilität zu verschaffen, aber zu dieser Zeit war es zu einer Selbstverständlichkeit geworden, daß die Braut, ehe der Ehevertrag geschlossen wurde, ihrem Mann eine Mitgift brachte und der Bräutigam seinerseits seiner Verlobten einen Teil seines Vermögens als voreheliche Schenkung gewähren sollte. Die *donatio ante nuptias* war also eine gegenseitige Schenkung, ehe der Ehevertrag formell geschlossen wurde. In der Ehe unter Freien des späteren Rechts waren die Ehegatten wie bezüglich ihrer Person, so auch hinsichtlich ihres Vermögens voneinander unabhängig und eigentumsmäßig selbständig. Zur Deckung der Kosten des gemeinsamen Haushalts, zu deren Aufbringung der Mann nach wie vor als verpflichtet galt, wurde es jedoch üblich, ihm als Beihilfe für die Dauer der Ehe von seiten der Frau eine *dos* zu bestellen. Sie war in erster Linie für den Unterhalt der Frau bestimmt, doch war dessen Leistung dem Mann nicht als Rechtspflicht, sondern durch die Sitte als soziale Anstandspflicht auferlegt[246]. Demgegenüber erhielt die Frau von Mannesseite eine *donatio ante nuptias*, eine Eheschenkung. Sie war dem römischen Recht zunächst unbekannt[247] und setzte sich erst in der klassischen Zeit durch[248]; feste Gestalt gewann sie dann unter Justinian[249].

[245] C. J. 5, 3, 19 [527]. – Siehe Krumbholz, Sozialstaatliche Aspekte 184–191.

[246] Zur Unterhaltsleistung D. XXIV 1, 21 pr. u. 1, 15 pr. C. J. 5, 16, 8 (233) und 12, 20 (294).

[247] Inst. II 7, 3: „quod veteribus quibus prudentibus penitus erat incognitum".

[248] C. J. 5, 3, 4 (239) und 8 (293).

[249] Beide Massen bildeten das eigentliche Ehevermögen. Zur Bildung einer Gütergemeinschaft ist es jedoch selbst in justinianischer Zeit nicht gekommen, ebensowenig wie sich die Ehe im christlichen Zeitalter zu einem *consortium omnis vitae*, zu einer Rechtsgemeinschaft entwickelt hat.

Die ehelichen Vermögensverhältnisse haben sich also mehr durch Gewohnheit und Sitte oder nach Maßgabe üblicher Abreden entwickelt als durch Gesetzesrecht. Der Mann war als Haupt der Familie für die ordnungsgemäße Nutzung des Ehevermögens verantwortlich. Verfügungsbeschränkungen trugen dazu bei, daß der gemeinsame Fonds in der Substanz erhalten wurde. Diese Regelung war im wesentlichen auf die Bestandserhaltung von *dos* und *donatio*, insbesondere auf ihre Erhaltung als nacheheliche Versorgungsgrundlage für Frau und Kinder ausgerichtet, zielte also auf soziale Sicherung ab. Um die Bestellung des Heiratsguts wie auch der Eheschenkung zu sichern, verdichtete der Kaiser die Schenkungspflicht von einer sittlichen Pflicht zu einer Rechtspflicht. Dabei gab Justinian den allgemeinen Lebensverhältnissen entsprechend in Fällen realer Konkurrenz der Versorgungsinteressen den Kindern den Vorzug vor dem Elternteil.

Ein weiteres Beispiel zeigt ebenfalls, daß Sitte, Ethos und Moral die wichtigste Rolle bei der Normierung des Lebens spielen: Es steht den Blinden frei, ihren letzten Willen entweder in der Form eines Testamentes oder eines Kodizills schreiben zu lassen[250], durch wen sie wollen. Es würde unmenschlich bzw. unchristlich erscheinen, einem so schwer Behinderten nicht das Recht zu geben, seinen letzten Willen zu erklären. Gleichzeitig aber weiß der Nomothet – der großzügig erscheint und nicht an die öffentliche Moral stoßen will, welche die Blinden zwar als Invaliden, ihren Zustand aber (anders als den der Schausteller) nicht als verwerflich betrachtet – die Interessen des Staates wahrzunehmen. Zwar behält er die strengen Vorschriften (z.B. hinsichtlich der Testamentseröffnung) bei, nicht nur um die Verwirklichung des Erblasserswillens in angemessener Weise zu sichern – und in diesem Sinne wird die Testamentseröffnung vereinheitlicht und stärker als bisher der öffentlichen Aufsicht unterstellt[251] –, sondern zugleich im fiskalischen Interesse, um für die Besteuerung[252], wie bei den

[250] C. J. 6, 22, 8a. – Siehe Kaser, Privatrecht II 482.

[251] C. J. 6, 23, 23a [524]. Die Testamente dürfen keinesfalls nach dem Tod des jeweiligen Erblassers offen stehen, außer wenn ein *magister census* bei der Eröffnung des Testaments anwesend ist. Es darf keiner von den bei der Eröffnung des Testaments anwesenden Amtsträgern, noch weniger ein Geistlicher, ein Honorar fordern oder jemanden mit einem Betrag belasten oder ihm für seine Dienste eine Gebühr berechnen, wenn der Vermögensbetrag nicht den Wert von 100 Gold-Nomismata übertrifft. Diejenigen, die das Gesetz umgehen oder verletzen, werden mit einer Strafe in der Höhe von 50 Pfund (3600 Nomismata) Gold belegt.

[252] Die Interessen des Erblassers werden durchaus wahrgenommen. Während früher nämlich die Erbschaftssteuer, die *vicesima hereditatum*, galt und dadurch die Interessen des *aerarium* wahrgenommen wurden, werden jetzt auch die Interessen des Nachfolgers ernstgenommen.

Schenkungen, durch die *insinuatio* alle unentgeltlichen Vermögensverschiebungen zu erfassen (daher die Zuständigkeit des *magister census*).

In diesem Zusammenhang erweist sich der Staat als Voraussetzungsschöpfer jener Leistung, die die Wiederherstellung der zerbrochenen Einheit und Ganzheit des menschlichen Lebens zum Ziel hat, und in diesem Sinne wird die Sache der Gemeinschaft von dieser selbst geschieden. Es stellt sich daher für das Staatswesen die Aufgabe, seine Existenz nach innen zu verteidigen[253], und hieraus erwächst ihm die Pflicht, sich unablässig zu verwirklichen[254], zu festigen[255] und zu stärken[256], da die Interessen des Staates in der Einheit und Geschlossenheit des Staates bestehen, die durch die Fähigkeit des Staates, zu befehlen und seine Befehle durchzusetzen, erreicht wird[257]. Hervorgehoben werden muß, daß die Allgemeinheit kaum beeinträchtigt wird und nur einzelne Gruppen Opfer bringen müssen. In diesem Sinne beruht die kaiserliche Gewalt bzw. der staatliche Wille auf der Akzeptanz seitens der Allgemeinheit.

Daß in der Tat z.B. die Antihäretiker-Gesetzgebung Justinians von Schärfe gekennzeichnet ist bzw. einen starken Bekehrungsdruck ausübt und drakonische Strafen im Falle des Ungehorsams verhängt – bestimmte Gruppen von Häretikern, wie die Manichäer, werden mit der Todesstrafe bedroht –, beruht auf der Tatsache, daß frühere mildere Formen, die Untertanen zur Bekehrung anzuhalten, nicht gefruchtet hatten[258]. Die Vorschriften benachteiligen die Häretiker in vielen Lebensbereichen[259]. Stellungen in den *militiae* des öffentlichen Dienstes, wie überhaupt alle Ehren und Würdenstellungen, sind ihnen verschlossen. Zu den ihnen verwehrten Berufen gehören auch die Advokatur und die Lehrämter. Sie dürfen keine Versammlungsstätten haben, ja sich überhaupt nicht versammeln und ihren Kult ausüben. Solange sie Häretiker sind, können sie ihr Vermögen weder durch Testament noch im Intestatweg an Privatpersonen vererben. Im Todesfalle tritt der Staat als Erbe ein. Erlangen Häretiker

[253] Themistios, Or. 15, 270, 24–29: … ἀλλὰ καὶ ὁπόσην τῆς ὑπηκόου διετήρησαν ἀπαθῆ καὶ ἀλώβητον … καὶ εἰς τὸ τέλος διαφυλάξῃ ἄθικτον καὶ ἀκέραιον οὐ τῶν ἔξωθεν μόνον, ἀλλὰ καὶ τῶν ἔνδοθεν ἀρρωστημάτων …

[254] Just. Nov. CLXIII 749, 10–20: … δικαιοσύνη τε καὶ φιλανθρωπία … ταῦτα τὴν βασιλείαν οἶδε κοσμεῖν.

[255] Just. Nov. LXXXV 414, 16–19: … σπεύδομεν πάντας τοὺς ἡμετέρους ὑπηκόους … ἀβλαβεῖς καὶ ἀνεπηρεάστους φυλάττειν, καὶ κωλύειν τοὺς πολέμους.

[256] Just. Nov. LXIV 338, 23: … καὶ οὐδὲν ἀκόσμητον οὐδὲ ἄτακτον οὐδὲ ἀμφισβητούμενον διαμένειν βουλομένοις; LXIV 338, 23: … καὶ τά τε ὄντα βεβαίως ἕξομεν …

[257] Just. Nov. XIV 108, 35–39: … ἡ τοίνυν σὴ ὑπεροχὴ τόνδε ἡμῶν δεξαμένη τὸν νόμον ἐν ἁπάσῃ τῇ ὑπηκόῳ διὰ προσταγμάτων οἰκείων τοῦτον ἅπασι φανερὸν κατεστήσατο; LXXIV 377, 29–32 … δι' ὧν ἅπασιν ὁ νόμος ἔσται σαφής …; VIII 78, 23–25.

unzulässigerweise eine öffentliche Amts- oder Würdenstellung, so sind alle Geschäfte, die sie in dieser Funktion abgeschlossen haben, zu ihren Ungunsten nichtig; sie haben 20 bis 50 Pfund Gold als Strafe zu bezahlen. Es sei nötig, stellt der Kaiser fest, nicht nur bestehende Gesetze wieder in Erinnerung zu rufen, sondern sie auch durch Gesetze zu kräftigen. Motiv ist, von Staats wegen zuallererst dafür zu sorgen τοῦ τὰς αὐτῶν σῴζειν ψυχὰς διὰ τοῦ τὴν ὀρθόδοξον πίστιν ἅπαντας καθαρᾷ διανοίᾳ πρεσβεύειν, καὶ τοῦτο μὲν τὴν ἁγίαν καὶ ὁμοούσιον τριάδα προσκυνεῖν τε καὶ δοξάζειν, τοῦτο δὲ τὴν ἁγίαν ἔνδοξον καὶ ἀειπάρθενον θεοτόκον Μαρίαν ὁμολογεῖν τε καὶ σέβειν[260]. Diese Gesetzgebung ist von dem Prinzip bestimmt, daß *diejenigen, die Gott nicht recht verehren, auch der weltlichen Güter beraubt werden sollen*[261].

Die Schaffung des einheitlichen Glaubens, der sich in der Einheit und Einigkeit der Kirche widerspiegelt, und die Herrschaft von Recht und Gesetz in der römischen Welt waren die wesentlichen Merkmale des justinianischen Staates[262], die den wahren Frieden, εἰρήνη τε καὶ εὐνομία (Frieden und Gesetzesordnung)[263], verwirklichen und die geistige Einheit bewirken. Da die Einheit im Glauben[264] das wichtigste Konstitutiv für ein umfassendes Reichsbewußtsein darstellt, ist es selbstverständlich, daß, wenn dem Reich verlorene Gebiete wiedergewonnen werden, der Erlaß von Gesetzen, die die Bedeutung des rechten Glaubens hervorheben, besonders wichtig erscheint[265].

Hervorzuheben ist, daß Justinian tatsächlich den letzten Versuch unternommen hat, das *Imperium Romanum* wiederherzustellen. Das *Imperium Romanum* war ein Vielvölkerstaat, in dem jeder Einwohner eine mehrfache Identität besaß. Als Überbau bildet nicht nur das politische Römertum die Klammer, die alle Völkerschaften im Reich zusammenhielt, sondern der Staat erscheint als ein „Körper", indem seine Glieder, die Provinzen, zu dieser Zeit längst gleichberechtigte Mitglieder der κοινὴ πολιτεία[266] geworden sind. Nicht nur die Gleichberechtigung vor dem Gesetz also, sondern auch die Einheit des Glaubens bilden die Grundzüge der Reichsideologie, die Stützen des Glaubens Justinians an die Einheit des römi-

[258] So GIZEWSKI, Verfassungsverhältnisse 92–95. – C. J. 1, 5, 12 pr. und 1.

[259] C. J. 1, 5 12–22 ; Nov. LVX; CXV; CXXIX; CXXXII.

[260] C. J. 1, 5, 18, pr.

[261] C. J. 1, 5, 12, 5.

[262] Just. Nov. VII 62, 30–31: … ὁ Ῥωμαίων νόμος … καὶ ὁ τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας θεσμός …

[263] Just. Nov. CXXXIII 674, 11–13.

[264] Just. Nov. XLV 279, 20: … πολιτείαν ὀρθοδοξοῦσαν …

[265] C. J. 1.4.34 (s. 48): … δι' ὧν ἐστιν ἡμῖν βαρβάρων κρατεῖν …

[266] Just. Nov. CXXXXIII 675, 29–31: … ἀλλὰ διὰ πάντων σπευσάντων τὴν κοινὴν πολιτείαν τῆς τοῦ μεγάλου θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἀπολαύειν …

schen Staates. Bei der Ermittlung der Motive wird man berücksichtigen müssen, daß die von den Kaisern erlassenen Gesetze in ihrer Härte und ihren unnachgiebigen Zielverfolgungen ohne einen Religionseifer kaum verständlich waren. Auf der Seite der Kaiser stehen sowohl die Tradition der Religionsgesetzgebung seit Konstantin als auch die Notwendigkeit, einer orthodoxen Glaubensform aus Gründen ihrer Bedeutung für die innere, öffentliche Ordnung vorrangige Geltung zu verschaffen.

In diesem Sinne sollten laut dem Gesetz C. J. 1, 4, 20 (519/520) alle Soldaten am Dogma von Chalkedon festhalten. Sonst sollten sie all diejenigen Privilegien entbehren, die sie in der Zeit ihres Militärdienstes erworben hatten. Die Mehrzahl der Soldaten bekannte sich zum Dogma von Chalkedon und folgte den gesetzlichen Vorschriften. Hervorgehoben werden muß, daß das Gesetz nicht auf alle Landstreitkräfte, sondern nur auf die Stratioten Anwendung findet. Ausgenommen sind *limitanei, foederati* und Alliierte. Die regulären Truppen haben diese drastische Maßnahme gehorsam und ohne irgendwelche Einwände akzeptiert. Der Kaiser bemüht sich nicht nur um die Schaffung einer geistigen Ordnung – in dieser Richtung erläßt er ein besonders strenges Gesetz[267] –, sondern ist gleichzeitig davon überzeugt, daß, um die erwünschte Einheit zu bewirken, rücksichtsvoll mit den *limitanei, foederati* und Alliierten vorzugehen ist. Es ist nämlich zu fragen, ob das Gesetz nicht auf die Kampfeslust dieser Truppenkörper Auswirkungen gehabt hätte. Um also Unruhen zu verhindern, die das Gleichgewicht des Staates gefährden würden, erweist sich der Kaiser als vorsichtig und überschreitet seine Machtgrenzen nicht.

In dieser Hinsicht ist das Edikt C. J. 1, 5, 12 besonders wichtig für das Verständnis der religiösen Politik dieser Zeit. Zwar werden – wie schon erwähnt – die Manichäer[268], Samariter, Juden[269] und Hellenen bzw. die Heiden im allgemeinen bekämpft, aber es zeigt sich, daß trotz der Strenge des Gesetzes den Goten, die den Status der *devotissimi foederati* erhielten, ausnahmsweise erlaubt wurde, ihren eigenen (arianischen) religiösen Verpflichtungen nachzukommen. Diese Begünstigung der Goten hängt mit

[267] Daß dieses Edikt existierte, beweist das Vorhandensein des Edikts von 527 (C. J 1, 5, 12, 1), das all diejenigen bestraft, die die früher erlassenen Gesetze umgangen und trotz des Verbotes den Militärdienst angetreten hatten.

[268] Gizewski, Verfassungsverhältnisse 92–95. – Die Manichäer waren immer als die schlimmsten Feinde des Reiches betrachtet worden. Ein älteres Gesetz verurteilt die Manichäer zum Tode (C. J. 1, 5, 11 487 oder 510). Es war ein Verbrechen, Manichäer zu sein, und manichäische Bücher wurden im Vorhof der Hagia Sophia verbrannt (C. J. 1, 5, 16, 3).

[269] Nach Justins Gesetz entschloß sich die Regierung nicht nur, die vorhandenen Gesetze gegen die Juden zu verschärfen, sondern auch neue und strengere zu erlassen.

dem Besuch des Papstes in Konstantinopel zusammen[270]. Der ostgotische König Theoderich hatte ihn selbst gesandt, um Privilegien für die Goten zu erlangen und die Lage zu ihrem Vorteil auszunützen. Aus diplomatischen Gründen waren die Goten nicht von den Gesetzen von 519–520 und 527 betroffen. Daß die Goten ausgenommen sind, hängt keinesfalls mit einem Desinteresse des Staates gegenüber ideologischen Zuspitzungen zusammen. Zwar entspricht dieses Gesetz einem Bedürfnis des Staates nach Frieden, Ausgleich und Toleranz im Alltagsleben – es weist auf einen „mittleren Weg" der Alltagsfrömmigkeit hin –, daß aber gegen die Goten keine Strafen verhängt wurden und es ihnen erlaubt war, ihren Kult weiter auszuüben, hängt damit zusammen, daß es dem Staat bei kühnen politischen Überlegungen von Vorteil sein würde, die Ansprüche Theoderichs zu erfüllen. Hier zeigt sich, daß der Kaiser seine Gesetzgebung schrittweise und unter Berücksichtigung aller maßgebenden politischen Faktoren durchsetzt.

Daß klare Rechtsnormen und klare Interessen einzelner Gesellschaftsgruppen – Gesetze werden auch gegen Astrologie[271] und Homosexualität erlassen – einem solchen Vorgehen geopfert werden, stößt nicht an die öffentliche Moral. Zwar stehen theoretisch im Hintergrund das Problem des Machtzuwachses und die Möglichkeiten des Machtmißbrauchs, aber das Ausmaß der Kompetenz des Kaisers bei der Verfolgung nicht-orthodoxer Glaubensrichtungen läßt sich von den Geboten der Gesellschaft ableiten, und in diesem Sinne bietet die Monarchie außerordentliche, weithin, aber nicht völlig unbeschränkte Möglichkeiten der Gewalt.

Obwohl also Justinian zu Beginn seiner Regierungszeit eine größere Zahl religiöser Gesetze erlassen hatte, die insbesondere gegen Heiden, Juden, Samaritaner und Häretiker hart und unbarmherzig wirkten und das Bild des Kaisers in der Öffentlichkeit prägen mußten[272], wurde in diesem Sinn der Druck auf monophysitische Christen nicht so stark ausgeübt. Auffallend ist noch, daß die Bezeichnung „Monophysiten" oder „Nestorianer" nicht verwendet wird. Der Grund für diese Politik des Kaisers war wohl, Brandstiftungen und Straßenschlachten zu verhindern,

[270] Papst Johannes 526 in Konstantinopel.

[271] So Gizewski, Verfassungsverhältnisse 94. Über die Bestrafung der Astrologie enthält das Kodifikationswerk keine speziellen Bestimmungen. Doch gibt es eine vergleichbare Vorschrift gegen das Wahrsagen aus Eingeweiden und ähnliche Formen aktiven Aberglaubens in C. J. 1, 11, 2. In diesem bereits von Valentinian und Theodosius erlassenen Gesetz wird sogar die Kreuzigungsstrafe für Verstöße gegen das gesetzliche Verbot der Weissagerei angedroht.

[272] So Gizewski, Verfassungsverhältnisse 150–151. – Prokop, Anekd. 11, 14 [ed. O. Veh, 4 Bde, München: Bd. 1, Anekdota 1961].

wie im Falle von Antiochia im Jahr 531, als die in der Stadt sehr stark vertretenen Monophysiten sich beeinträchtigt fühlten. Man darf nicht unbeachtet lassen, daß während der Regierungszeit der Vorgänger Justins, Zenons und Anastasios', eine größere Zahl von Verschwörungen, Militärrevolten und Bevölkerungsaufständen stattgefunden hatte. Die Regierungszeit Zenons hatten Verschwörungen und Palastrevolten wegen seines Monophysitismus bestimmt, ja er wurde sogar von dem Gegenkaiser Basiliskos im Jahre 475 für zwanzig Monate aus der Hauptstadt verdrängt. Der ebenfalls monophysitisch gesinnte Anastasios entging seinem Sturz im Jahre 512 nur dadurch, daß er sich freiwillig einer erregten Bevölkerung stellte und ihr die Entscheidung darüber überließ, ob er weiter Kaiser sein solle. Obwohl sich die hauptstädtische Bevölkerung mehrfach gegen diese Kaiser wandte und die Erinnerung daran auch im Jahr 532 noch lebendig sein mochte, zeigen der religiös motivierte Aufstand in Antiochia und die in Zusammenhang mit öffentlichen Spielen stehenden Zusammenstöße zwischen den Demen Konstantinopels (523) und Antiochias (520, 523 und 529), die vom Staat gewaltsam beendet hatten werden müssen, daß es noch treue Anhänger des Monophysitismus gab[273], gegen die der Kaiser behutsam vorgehen mußte, um auch kleinere Unruhen dieser Art zu verhindern. So konnten auch rein religiöse Überzeugungen wichtige gesetzgeberische Auswirkungen haben, denn sie führen zu Friktionen und widersprechen daher den Maximen einer milden und ausgleichenden Behandlung der Untertanen, die an sich im Interesse des Kaisers ist.

Allerdings lassen die Gesetze in ihrer Härte und in ihren unnachgiebigen Zielverfolgungen die aus ihnen erfließenden politischen Vorteile leicht erkennen. Die Normen, die in die Tat umgesetzt werden, entsprechen den im Staatsvolk begründeten Vorstellungen und in diesem Sinne haben die Normen, gegen die der Kaiser verstößt, nur bedingt Rechtsqualität. Es sind Gebote der politischen Vernunft, deren Außerachtlassung den Kaiser in der Regel lediglich als unfähigen Herrscher, nicht als Rechtsbrecher oder Verbrecher erscheinen lassen. Als Beispiel kann die Verlängerung der Verjährungsfrist für kirchliche Ansprüche auf hundert Jahre dienen[274], wobei

[273] Durch die ganze Regierungszeit Justins war der Alexandrinische Thron von einem monophysitischen Patriarchen besetzt, Timotheos IV., der seinen Sitz auch einige Jahre weiter nach dem Tode Justins unter der Regierung Justinians behielt (518–536 oder 517–535).

[274] So GIZEWSKI, Verfassungsverhältnisse 98–99. – KASER, Privatrecht II 72 A 66: Für letztwillige Zuwendungen, Schenkungen und Verkäufe an Kirchen und wohltätige Stiftungen sowie für Zuwendungen zum Loskauf von Gefangenen ersetzt C. J. 1, 2, 23 (530) die bisherige Unverjährbarkeit durch die hundertjährige Verjährung; vgl. auch Nov. IX (535); dagegen lassen Nov. CXI (541) und CXXXI, 6 (545) in diesen Fällen für alle Ansprüche, die sonst in zehn, zwanzig oder dreißig Jahren verjähren, die vierzigjährige Verjährung eintreten.

der Gesetzgeber, indem er sprunghaft agiert, unmittelbar in die gröbsten politischen und wirtschaftlichen Fehler verfällt und die Folgen daraus ohne weiteres der Allgemeinheit zumutet[275].

Weitere Beispiele: Den Kaisern Leon[276] und Zenon[277] wurde vorgeworfen, daß sie durch ihre unvernünftige Kriegspolitik den Staatsschatz erschöpft hätten[278], was zur Folge habe, daß der Staat dem Untergang nahe sei. Man kann daraus folgern, daß sich der Staat in einem festen, gesicherten und unerschütterlichen Zustand befand, bis die Ausgaben der Kaiser die Steuerleistung der Bevölkerung überstiegen. Es scheint, daß die Mißachtung bestimmter Vernunftregeln in der Politik einem bedingt vorsätzlichen Verbrechen gleichkomme, selbst dann, wenn der Kaiser formell rechtmäßig handelt.

In diesem Zusammenhang muß erwähnt werden, daß zu der Strukturform politischen Lebens in der Antike eine durch Tradition und Recht bestimmte Ordnung höchster Ämter gehört, wobei „Amt" eine prinzipiell zeitweilige, rechenschaftspflichtige Herrschaftsstellung im öffentlichen Interesse ist. Als außerordentliche Amtsgewalt ist die Monarchie verantwortlich für die Versehung des Staates mit zweckgerechten Organen[279], die nicht nur die bestehende Macht erhalten und zu bestimmten Zwecken verwenden[280], sondern auch auf die Menschen in einer Art und Weise einwirken, die durch das Merkmal der Zwanglosigkeit[281] gekennzeichnet

[275] S. GIZEWSKI, Verfassungsverhältnisse 90–127. Justins Regierung setzte sich mit dem Problem der beschwerlichen und drückenden Steuerabgabe der *epibole* auseinander. Dieses Institut, welches bei seiner Einführung hauptsächlich die Aufrechterhaltung der von einer Gemeinde zu entrichtenden Steuersumme durch Zuschlag der *sterilia* an Verwandte und Nachbarn bezweckte, war in Justinianischer Zeit im Reiche allgemeine Praxis; Prokop [Anekd. 23: 142, 15/6 und 143/20] beklagt ihre Wirkung, in der kaiserlichen Gesetzgebung jener Zeit zeigt sich deutlich ihre Spur [Nov. Just. CXXVIII, 8 und das Edikt des praef. praet. Demosthenes = Nov. CLXVI].

[276] Lydos, De mag. 133, 19: … ἐπιλείποι δὲ ἂν ἡμᾶς ὁ χρόνος, εἰ τὰς ὑπὸ Λέοντι πεσούσας τῆς πολιτείας ἀπαριθμησώμεθα συμφορὰς …

[277] Lydos, De mag. 134, 9: … δειλὸς δὲ ἦν, μᾶλλον δὲ δείλαιος καὶ τοὺς πολέμους ἀπηργυρίζετο.

[278] Lydos, De mag. 133, 18: … ἀπορία δημοσίου …

[279] S. GIZEWSKI, Verfassungsverhältnisse 9. – Lydos, De mag. 214, 25–26: … τοιούτους γὰρ ἄρχοντας ἐκεῖνος ἔσχεν, οἳ τοῖς τε λόγοις τοῖς τε ἔργοις εἰς τοσαύτην εὔκλειαν τὴν πολιτείαν ἀνέστησαν. – Anonymus, De scientia, 27, 29–30: … καὶ ἄλλων ἀνδρῶν ἐπιλογὴν ποιήσασθαι, οἷς ἂν χρῷντο πρὸς τὰς τῆς ποιλιτείας διοικήσεις.

[280] Aristeides, Or. III 333, 23–334, 4: … εἰ μὲν γὰρ ἅπαντα ταῦθ' ἡμῖν ἐστιν διακονία καὶ νόμους θεῖναι καὶ πολιτείαν καταστῆσαι καὶ στρατοπέδων ἄρξαι καὶ ἀρχὴν ἐπέτειον ἐν πόλει, καὶ προβουλεῦσαι, προεδρεῦσαι, πρεσβείαν τελέσασθαι, δικάσαι δίκας, πανηγύρεις ἂν οὕτω τύχῃ, κοσμῆσαι, λέγω συνελὼν ἅπασαν πρᾶξιν καὶ προστασίαν, εἰ διακονίαν καὶ ὑπηρεσίαν χρὴ καλεῖν …

[281] Themistios, Or. 7, 145, 7–8: … ὅτι μηδὲν πρὸς εὔνοιαν ἐπαγωγότερον εὐεργεσίας καὶ ὅτι βέλτιστον βασιλεῖ τὸ δι' εὔνοιαν ἐπισπᾶσθαι, καὶ μὴ διὰ τὸν φόβον κρατεῖν.

ist[282]. Entsprechend dem konkreten Aufbau der Staatseinrichtungen[283] und damit der Sicherheit und Spürbarkeit einer übergeordneten Macht[284] wächst auch das Staatsgefühl der Bürger[285]. Das Sein des Staatswesens ergibt sich nämlich als ein äußerer und innerer Vorgang des sich Vereinigens, sich Verbündens sowie des sich in solcher Einigkeit und Verbindung Bestätigens[286] und Betätigens[287]. Es ist dabei an die Tätigkeit für die Öffentlichkeit zu denken, an die Politik, der die Verantwortung für die Ergiebigkeit allen Mühens um staatliches Sein aufgebürdet wird[288].

Ein weiteres Beispiel dafür, daß politische und soziale Strukturen nicht als Selbstzweck und um der Realisierung abstrakter Prinzipien willen entworfen werden, sondern auf den politischen Wohlstand zielten, ist das folgende: Johannes von Kappadokien war als *praefectus praetorio* mit der Verwaltung der Grundsteuer (*annona*) betraut. Um dem Kaiser das Geld für Kriege, Bauten und Hofhaltung zu verschaffen, ersann er nicht nur neue und drückende Steuern[289], sondern trieb auch die Grundsteuer besonders brutal ein[290]. Die Folge seiner Wirtschaftspolitik war, daß die landwirtschaftlichen Produkte auf den Äckern verfaulten, da es unmöglich war, sie zu verkaufen[291]. Die Politik des Kappadokiers verursachte also die

[282] Just. Nov. VIII 74, 39–40: … καὶ πανταχόθεν μία τις ἔσται καλή τε καὶ σύμφωνος τῶν τε ἀρχόντων καὶ τῶν ἀρχομένων ἁρμονία. – Themistios, Or. 17, 309, 18–23: … καὶ οἰητέον ὑγιαίνοντος ζῴου μηδὲν διαφέρειν τὴν μεγάλην βουλήν, ἐν ᾧ τοῖς ὄμμασι τὸ λοιπὸν ἀκολουθεῖν σῶμα προσήκει, καὶ μὴ τὼ χεῖρε ἢ τὼ πόδε προεξανίστασθαι τῶν ὀφθαλμῶν, ἀλλ' ὅταν ἕκαστον τῶν μερῶν ἀγαπᾷ τὸν οἰκεῖον καιρόν, τότε καὶ τὸ σύμπαν ζῷον εὖ πράττειν ἀνάγκη.

[283] Lydos, De mag. 118, 21–23: … πρὸ πάσης ἀρχῆς τὴν τοῦ ἱππάρχου δύναμιν; 80, 2–3: … τὸ γὰρ μάγιστρος ὀφφικίων ὄνομα; 188, 16–17: … τὰ τῶν σκρινιρίων …; 228, 16–20: … τὴν τῶν δημοσίων ἵππων ὑπηρεσίαν.

[284] Themistios, Or. 8, 303, 3–5: … ἡ δὲ ἀρχὴ καθάπερ ναῦς μυριόφορος πολλὰ δὴ πονηθεῖσα ὑπὸ χειμῶνος καὶ τρικυμίας ἀναλαμβάνει καὶ ὀχυροῦται …; Or. 8, 303, 9–11: … σύμπνους δὲ ἡ ἀρχὴ ἅπασα καὶ ὁμοπαθὴς ὥσπερ ἓν ζῷον καὶ οὐκέτι διέρρωγε καὶ διέσπασται πολλαχοῦ …

[285] Just. Nov. VIII 74, 34–40: … οἱ δὲ ῥαδίαν τε καὶ ἐκ προχείρου τὴν τῶν δημοσίων εἰσκομιδὴν εἰς ἡμᾶς ποιοῖντο, καὶ τοὺς ἄρχοντας ἐπαινέσομεν τῆς σπουδῆς καὶ ὑμᾶς ἀποδεξόμεθα τῆς γνώμης καὶ πανταχόθεν μία τις ἔσται καλή τε καὶ σύμφωνος τῶν τε ἀρχόντων καὶ τῶν ἀρχομένων ἁρμονία.

[286] Anonymus, De scientia, 13, 19–21: … ἀληθέστερον γενήσεται τὴν πολιτείαν; 7, 1–5: … οὐκοῦν καὶ πολιτεία εἰ ἔχουσα τύχοι τῆς οἰκείας γενέσεως καὶ εὐεξίας αἰτίας ἐφ' ὅσον ἀντείχετο εὐεξεῖ.

[287] Anonymus, De scientia, 13, 1–4: … καὶ πρό γε αὐτῶν τὴν βασιλείαν αὐτὴν δυνατὸν ῥᾷστα τὴν πολιτικὴν δικαιοσύνην ἐνδείξασθαι περὶ τὴν τῶν φυλάκων καὶ τῶν ἄλλων πολιτῶν τε καὶ ὑπηκόων τῆς συμπολιτεύσεως ἁρμονίαν.

[288] Just. Nov. XXXVIII 246, 15–16: … τὰ τε δημόσια πράττεσθαι ἅπαντά τε γίνεσθαι κατὰ τάξιν τὴν προσήκουσαν.

[289] Lydos, De mag. 161, 14–23.

[290] Lydos, De mag. 150, 16; 149, 14; 148, 20–25.

[291] Lydos, De mag. 152, 5: … ἔνθεν τῶν εἰδῶν ἀπράτων ἐνσηπομένων ταῖς κτήσεσιν …

Vernichtung eines Potentials an Steuerzahlern[292], die, um die neu auferlegten Steuern zu entrichten, ihre Güter aufgeben mußten[293], als von ihnen Geld an Stelle von Naturalabgaben verlangt wurde[294]. Theodora, der der elende Zustand der Bauern bekannt wurde, warnte den Kaiser angesichts des staatlichen Niederganges[295] vor seinem Minister: Nicht nur werde das Gemeinwesen bald zugrunde gehen, sondern auch die Institution der βασιλεία werde Erschütterungen erleiden. Auch Johannes Lydos[296] sieht die Ursachen des NIKA-Aufstandes in der durch harte Besteuerung und Belastung der Landbevölkerung hervorgerufenen Landflucht aus den Provinzen in die Hauptstadt, deretwegen es dort zu Spannungen zwischen der angewachsenen Stadtbevölkerung und den städtischen Behörden komme.

Gleich mit seinem Regierungsantritt hatte Justinian also traditionelle Verwaltungseinrichtungen verändert und in Einzelfällen eine spektakuläre Personalpolitik betrieben, wie etwa die Einsetzung Johannes des Kappadokiers in das Amt des *Praefectus Praetorio* (531), die ihn in aristokratischen, traditionsbewußten Kreisen als unbesonnenen Neuerer und Verächter ständischen und staatlichen Herkommens unbeliebt machten. Dabei mochte der bei manchen Gelegenheiten offenkundige Einfluß der Kaisergemahlin Theodora verstärkend gewirkt haben. Daß diese Kreise in der Lage waren, einen starken Einfluß auf den Willen des Kaisers auszuüben, zeigte sich auch darin, daß sie vom Zeugniszwang ausgenommen wurden: In C. J. 4, 20, 16 werden neben den (relativ oder absolut) Zeugnisunfähigen die ἰλλούστριοι καὶ οἱ ὑπερβεβηκότες αὐτούς genannt, also die Beamten der höchsten Rangklasse und die ihnen übergeordneten kaiserlichen Würdenträger. Diese müssen sich nur auf kaiserlichen Befehl zum Zeugnis bereitfinden. Diese Vorschrift ist einerseits φιλάνθρωπος, sie will die Schwächeren in ihrem Recht schützen, indem sie den einzelnen Schutzbedürftigen Hilfe bietet – nach dem Gesetz sind Greise, Kranke, Soldaten, Unmündige und diejenigen, welche ohne *dolus* in eigener Angelegenheit nicht am Ort weilen, vom Zeugniszwang ausgenommen –, andererseits dient diese Vorschrift dem Schutz der Allgemeinheit, indem sie die Steuereintreiber, diejenigen, die in öffentlicher Angelegenheit fernbleiben, und die Würdenträger ausschließt. Indem also der Kaiser der vorrangigen Stellung der Würdenträger Achtung entgegenbringt und für die ungestörte Eintreibung der Steuer

[292] Lydos, De mag. 152, 7: … συντελεστὴς ἀπώλετο …

[293] Lydos, De mag. 161, 8: … οἱ δὲ ὑποτελεῖς τὸ λοιπὸν οὐκ οὔσης αὐτοῖς οὐδὲ ἀφεθείσης περιουσίας διὰ τὰς συνωνὰς καὶ τὰς ἀγγαρείας.

[294] Lydos, De mag. 152, 15: … τοὺς μὲν φόρους εἰς χρυσίον μεταβληθῆναι …

[295] Lydos, De mag. 160, 20: … μὴ φέρουσα τὸ λοιπὸν περιορᾶν τὴν πολιτείαν βυθιζομένην …

[296] Lydos, De mag. 3, 70.

sorgt, zeigt er sich bei seinen Maßnahmen konsequent und bewirkt den erwünschten Zustand des Zusammenlebens in Frieden und Sicherheit.

Einerseits zeigt sich, daß der Staat als Ausdruck des „Gemeinwesens“ zwar für den einzelnen, den Kaiser, zur höchsten, zielweisenden Aufgabe wird, indem also hohe, ja sogar drückende Steuern auferlegt und eingetrieben werden mit der Folge, daß seine Regierungspolitik fortgesetzt wird, andererseits jedoch durch Machtpolitik, Korruption und Unentschlossenheit der Regenten bzw. in diesem Falle durch Verachtung aristokratischer und insbesondere senatorischer Interessen durch den Kaiser der Staat in seiner Grundlage erschüttert werden kann. Es wird nicht nur bewiesen, daß das Handeln und Wirken von schlechten Präfekten wie auch von schlechten Beamten, die οὐκ εὐπρεπεῖς πρὸς τὰς λειτουργίας παρίασιν[297], einer der Gründe der Entartung des Verwaltungsstaates ist, denn der Staat wird nur durch disziplinierte Haltung getragen, an der es den Amtsträgern zur Zeit fehle, sondern auch, daß der Staat bei allen Veranstaltungen und Maßnahmen nicht zuletzt die Frage ihrer Realisierbarkeit[298] und vor allem der Leistungsfähigkeit der Untertanen[299] in Erwägung zu ziehen hat.

Das Staatsinteresse, die *utilitas publica*, ging also dem Wohl der Untertanen vor, „zum Wohle der Untertanen“. Zwar proklamierte der Kaiser die Freiheit und Gleichheit aller Menschen[300] und pries die φιλανθρωπία als Grundlage seiner Herrschaft, aber die beträchtlichen politischen und sozialen Spannungen blieben ungelöst. Obwohl Steuerungerechtigkeit und Korruption häufig Gegenstand gesetzlicher Vorbeugungs- und Abwehrmaßnahmen waren[301], gab es Amtsträger, die nicht mit geziemendem Anstand ihr Amt ausübten; aber zugunsten der politischen Prioritäten übersah man ihre schlechten Handlungen bzw. die Korruption konnte ihren Gang gehen. Kurz gesagt, der Kaiser entschied, was dem Wohl seiner Untertanen dienlich war, und bestimmte die Ziele seiner Politik, und in diesem Sinne ordnete er alle anderen Themen seiner Regierungspolitik unter. Die Besteuerung erscheint als etwas nach Inhalt und Ausmaß unzweifelhaft

[297] Diejenigen Beamten, die nicht mit geziemendem Anstand ihr Amt ausgeübt hatten (Lydos, De mag. 134, 15).

[298] Just. Nov. I 9, 34–36: ... γινώσκοντες ὡς ὁ νόμος αὐτοῖς καὶ κειμένοις ὑπηρετήσεται, καὶ ἅπερ ἂν ἐκεῖνοι διατάξαιεν, αὐτὸς εἰς ἔργον ἄξει.

[299] Just. Nov. XXXVIII 246, 15–16: ... τά τε δημόσια πράττεσθαι ἅπαντά τε γίνεσθαι κατὰ τάξιν τὴν προσήκουσαν; CXLIX 724, 28–29: ... ὁπόσα πρὸς θεραπείαν τῶν ὑπηκόων ἐξεύρηται ὥστε τὰ παρ' αὐτῶν συντελούμενα τὰ μὲν εἰς αὐτοὺς τὰ δὲ καὶ δι' αὐτοὺς δαπανᾶσθαί τε καὶ ἐπιδίδοσθαι.

[300] Just. Nov. LXXIX pr.: ... πολλούς τε εἰς ἐλευθερίαν ἀγαγεῖν ἀνθρώπους ἐκ τῆς ἔμπροσθεν δουλείας ἔκ τε νόθων εἰς γνησίους ἀναφέρειν ...

[301] Just. Nov. XVII, cap. 1, 4; V, 1; VIII.

Notwendiges: „καὶ σπεύδειν πρῶτον μὲν τοὺς δημοσίους φόρους ἀπαιτεῖν ἀγρύπνως, μηδὲν ἐλλείποντα τῆς περὶ τὸ δημόσιον προνοίας, ἀναζητεῖν τε μήτι τὸ δημόσιον ἠλλάττωται, καὶ περιποιεῖν αὐτῷ πανταχόθεν τὰ οἰκεῖα. Ὥσπερ γὰρ τοῖς ἰδιώταις ἀδικουμένοις βοηθοῦμεν, οὕτω καὶ τὸ δημόσιον ἀνεπηρέαστον μένειν βουλόμεθα. οἱ γὰρ δὴ συντελεσταὶ πάσης ἄλλης ἐπηρείας ἐλεύθεροι φυλαττόμενοι ῥαδίως τε καὶ ἐκ προχείρου καταθήσουσι τοὺς φόρους“[302]. Um seine Politik ungestört fortzusetzen, bekennt sich der Kaiser in vielen der von ihm erlassenen Gesetze zu Wertvorstellungen der Fürstenspiegel. Immer wieder betont er seine dauernde, umfassende Fürsorge für die Untertanen: „Ἁπάσας ἡμῖν ἡμέρας τε καὶ νύκτας συμβαίνει μετὰ πάσης ἀγρυπνίας τε καὶ φροντίδος διάγειν ἀεὶ βουλομένοις, ὅπως ἂν χρηστόν τι καὶ ἀρέσκον θεῷ παρ' ἡμῶν τοῖς ὑπηκόοις δοθείη“[303]. Er setzte nicht nur die Zwangs- und Fiskalpolitik weiter, sondern steigerte sie sogar bis zur völligen Erschöpfung des Landes, und das mit gutem Grund: Sein großes und vorrangiges Ziel war die universale Erneuerung des Staates, und in diesem Sinne erscheint die Beeinträchtigung der Steuerzahler ihrem Wohl zu dienen, da die *Gloria Romanorum*, der Ruhm und die Verherrlichung des Staates, dadurch erlangt werden kann[304]. Die Kriegsführung erscheint notwendig, um auswärtige Mächte zur Ruhe und zum Gehorsam zu bringen und alten römischen Reichsteilen die Freiheit wiederzugeben[305].

In diesem Sinne erscheinen die Maßnahmen, die Justinian so verantwortungsbewußt getroffen hat, aus der Sicht des Herrschers der Bevölkerung zugute zu kommen, da sie sich so wohltuend ausgewirkt haben: Narses gelang i.J. 553 die Befriedung Italiens, das zweite Constantinopolitanum verurteilte entsprechend Justinians Verdammungsdekret die Drei Kapitel, der i.J. 554 begonnene Krieg in Spanien brachte immerhin einigen Landgewinn an der Küste, und mit Persien kam es zum Friedensschluß d.J. 561. Trotz der Zeichen innerer Krisen also, der Truppenmeutereien und der Finanznot erzielte der Kaiser die Sicherung der Grenzen und die Vollendung eingeleiteter Reformen, und in diesem Sinne wurde er den Ansprüchen des Gemeinwesens gerecht, da er dessen Wohle diente.

In diesem Sinne kann das Dekret, das am 22. April 527, achtzehn Tage nach der Krönung Justinians als Augustus und Mitkaiser Justins, an den *magister officiorum* Tatianus addressiert wurde und sich auf sein Amt und

[302] Just. Nov. XVII, 1.

[303] Just. Nov. VIII, praef.

[304] Just. Nov. CXLIX 724, 29: ... τὰ παρ' αὐτῶν συντελούμενα τὰ μὲν εἰς αὐτοὺς τὰ δὲ καὶ δι' αὐτοὺς δαπανᾶσθαί τε καὶ ἐπιδίδοσθαι ...

[305] Just. Nov. I, praef.: ... ἀλλ' ὅπως ἂν Πέρσαι μὲν ἠρεμοῖεν, Βανδίλοι δὲ σὺν Μαυρουσίοις ὑπακούοιεν, Καρχηδόνιοι δὲ τὴν παλαιὰν ἀναλαβόντες ἔχοιεν ἐλευθερίαν ...

die daraus erwachsenden Verpflichtungen bezog, als ein Versuch des Staates gesehen werden, die Macht der *Scholarii* seiner Kontrolle zu unterstellen, sodaß dem Staat aus Truppenmeutereien kein Nachteil erwachse. Zu diesem Zweck sollte der jeweilige *magister officiorum* alle vier Monate für die Anfertigung eines vollständigen Beamtenverzeichnisses sorgen, das in die kaiserliche Beamtenliste übertragen und in der kaiserlichen Kanzlei aufbewahrt werden sollte, damit die Übersicht der Beamten immer klar vorliege und der Staat nicht durch Aufstände erschüttert werde. Das Dekret vom 22. April 527 verordnet, daß beim Vorhandensein von freien Stellen in der Kavallerie neue Männer ausschließlich auf Grund eines kaiserlichen Reskripts, das speziell dafür bestimmt war, und nicht durch eine Anordnung des *magister officiorum* aufgenommen werden sollten. Wer eine Stelle in den *Scholarii* übernimmt, ohne daß dafür zuvor ein kaiserliches Reskript erlassen worden ist, wird nicht nur der Stelle enthoben, sondern auch mit einer Geldstrafe von 20 Pfund Gold bestraft[306].

Hier ist daran zu erinnern, daß die *Scholarii* im Jahr 518 die Kaiserkür Justins zu vereiteln suchten und am Höhepunkt des Streits einer der Männer mit seiner Faust Justin einen Schlag ins Gesicht versetzte und seine Oberlippe zerriß. Dieses Gesetz gilt wegen seiner strengen Vorschriften als Beweis dafür, daß der Kaiser Zentrum der Verfassung sei und politische Fälle von Gehorsamsverweigerung in diesem Sinne streng bestraft werden. Unter Justinian wurden die *Scholarii* lediglich zu Repräsentationszwecken eingesetzt, um den erwünschten Frieden im Staat zu sichern.

Aus den eben erörterten Beispielen zeigt sich, daß der Einfluß von weiteren politisch wirksamen Kräften und Institutionen sowie die Ordnung der höchsten Reichsämter und die Organisation der militärischen Kommandos auf das Verfassungsleben der Spätantike (laut der literarischen Überlieferung) immer deutlicher wird. Obwohl aber diese Elemente immer wieder Bezug auf den Monarchen als Zentrum des Verfassungslebens nehmen, bleibt der Staat unversehrbar, solange er in der Lage ist, zu seiner Selbstbehauptung in Konfliktsituationen – wenn also seine Verfassungsform, die Monarchie, bedroht wird – in Selbstentscheidung diese

[306] Die *Scholarii*, die kaiserlichen berittenen Truppen, wurden von Konstantin oder einem seiner Nachfolger geschaffen. Sie waren besser ausgerüstet und besser bezahlt als die ordentliche Kavallerie und unterstanden dem Befehl des *magister officiorum*. Bis zur Mitte des 5. Jh. bestand die Truppe hauptsächlich aus Germanen. Um diese Zeit gelang es Leo I. (457–474) durch die Unterstützung von kriegswilligen Isauriern, den Einfluß der Germanen am kaiserlichen Hof zu dämpfen. Nach Agathias machte sich unter Zenon (474–491) der Verfall dieser Truppen bemerkbar (Agathias Hist. V, 15; Keydell 182–183).

Kräfte außer Ordnung zu stellen, wenn also diese ihrer ursprünglichen Rolle als Unterstützer der Monarchie nicht gerecht werden und den Bestand des Gemeinwesens in Frage stellen.

Während aber im Konfliktfall abweichendes Verhalten vom kaiserlichen Willen als die Voraussetzung imperfekter politischer Friedensordnung gilt, gibt es Grenzen der Loyalität der Untertanen gegenüber dem Staat und seinem Kaiser, jenseits derer nicht mehr Gehorsam geleistet wird, sondern vielmehr die Pflicht angenommen wird, das göttliche Gebot dem Staat gegenüber zu setzen. Obwohl also die Monarchie in den Quellen fallweise – bei Zenon, Leon und dem Beispiel des Kappadokiers – als absolut erscheint, ist sie zum anderen gezwungen, als extrem rechtsbewußt und in ihrem kodifikatorischen Bemühen fast als „rechtsstaatlich" zu erscheinen, da die tragenden Kräfte des Staates in der Lage sind, die Monarchie anzuzweifeln; zugleich vermag die Öffentlichkeit mit aggressiven Formeln und Aktionen die Legitimation des Kaisers in Frage zu stellen. Obwohl also der Kaiser in den Quellen als neuerungssüchtig erscheint, wird er gleichzeitig als besonders traditionsverbunden dargestellt, mit der Folge, daß seine Handlungen gerechtfertigt werden, indem sie sich nach dem allgemeinen Willen und Gefühl für Gerechtigkeit richten.

In diesem Sinne kann die Kritik[307] am Eingreifen der Kaiser in die berechtigten Interessen einzelner Bevölkerungsgruppen nicht anders verstanden werden denn als Hinweis auf Grenzen zwischen der kaiserlichen Macht und der Rechtssphäre der Untertanen. Die Art und Weise der Handlungen des Kaisers kann einer Kritik unterzogen werden – Prokop führt eine größere Menge von konkreten Angaben über das herrscherliche Verhalten auf, um darauf Negativurteile aufzubauen; daher wird die Politik des Kaisers gleichzeitig entweder verherrlicht oder getadelt, je nach der Rigidität der kaiserlichen Kompetenzbehauptungen.

Es zeigt sich, daß den Untertanen der Rechtsweg – der im äußersten Fall zum Kaisergericht führt –, im Falle der Verletzung ihrer Rechte durch den Staat, offensteht. Die bestehenden Verfahrensmöglichkeiten der einzelnen Rechtswege stellen einen auch im Kodifikationsrecht deutlichen Schutz für subjektive Rechte gegen obrigkeitliche Willkür und falsche Rechtsanwendung dar. Deshalb ist jede Beeinträchtigung der Rechtswege und Verfahrensordnungen eine Beeinträchtigung der subjektiven Rechts-

[307] S. Gizewski, Verfassungsverhältnisse 127–131. Etwaige Fehlentscheidungen des Kaisers – mit deren Berichterstattung sich Prokop häufiger begnügt – tragen dazu bei, aus ihnen Verschwendungssucht, Mißachtung von Untertaneninteressen oder unverhältnismäßige Härte abzuleiten (Prokop, Anekd. 8, 7; 11, 24–41; 22, 14ff.).

sphäre der Untertanen, wie unbestimmt, veränderlich oder standesbedingt unterschiedlich sie sich auch für die einzelnen Bevölkerungsgruppen darstellen mag.

Zwölf von 28 Gesetzen Justins, die uns im *Codex* erhalten sind, befassen sich mit der Praktik und Handlungsweise der Gerichtshöfe und besonders mit den Verfahrensregeln und der Technik, die den Berufungsrichter und die zweite Instanz betreffen. Die Gesetze bringen eine Liste von Änderungen in die Verwaltung der Gerichtshöfe und des Personals ein. Sie fordern einen schnellen, vorurteilslosen und sachlichen Ausgang des Gerichtsverfahrens. Zusätzlich informieren sie uns über Zeugen und ihre Pflichten. In diesem Sinne verkündigt das Reskript, das an den Präfekten Demosthenes zwischen 520 und 524 addressiert wurde[308], daß alle Rechtsfälle (Streitfragen), die dem Urteil des Kaisers unterliegen, von einem speziellen Ausschuß überprüft und entschieden werden sollen, der bei bestimmten Gelegenheiten durch ein spezielles kaiserliches Dekret (*per sacram pragmaticam nostri numinis iussionem*) zustande zu kommen hat. Der Ausschuß sollte aus dem *quaestor sacri palatii* und zwei *magnifici vel consulares vel praefectorii* bestehen. Dieses Endurteil sollte rechtskräftig sein, und man durfte daher den Fall weder vor einen höheren Gerichtshof bringen noch an den Kaiser verweisen.

Im Verlauf dieser Untersuchung hat sich anhand verschiedener Belegstellen gezeigt, daß φιλόσοφος πολιτικός und νομοθέτης höchst komplizierte Begriffe sind, die die Realität und nicht nur die politische Staatsideologie im spätrömischen Staat reflektieren. Durch sie geschieht das „Richtige", das Gesetz. Es gehört zu ihnen Wissen und Macht, wie sie der philosophisch gebildete Basileus besitzt. Das „Richtige" ist demnach das wahrhaft „Gesetzliche". Was von Unkundigen angeordnet wird, ist ungesetzlich. So ergibt sich endgültig die Wahrheit der Aussage: „Gesetz ist die Aufdeckung dessen, was wirklich ist", die immer gleiche Natur der Dinge, die „das Gesetz" aufdeckt, und damit wird die Diskussion vom Gesetz auf den Gesetzgeber verschoben. *Alles kann gut und geziemend durchgeführt werden, wenn nur Grundlage und Beginn der Handlung gottgefällig sind*[309]. Der Maßstab der kaiserlichen Gesetzgebung ist ja der Glaube an Gott bzw. die Verpflichtung des Basileus, *zum Nutzen und zur Bewahrung der Sittsamkeit im Staate*[310] handeln zu müssen, *indem er mit väterlicher Liebe allen gegenüber vorgeht*[311]. In diesem Sinne ergibt sich die Obliegenheit des φιλόσοφος

[308] C. J. 7, 62, 34 (521 Juni–522 Juli)
[309] Just, Nov. LXXXIII 364, 22.
[310] Just. Nov. LXXXI 397, 13.
[311] Just. Nov. XIV 105, 15.

πολιτικός und νομοθέτης, die Bürger zum „Besseren" zu erziehen, sie nach dem Maß des Gesetzlichen und des Rechten auszurichten. Das zu tun, heißt in der Sprache des Philosophen „τὰ πολιτικὰ πράττειν", das „Politisch-Handeln", und daher ergibt sich der Sinn der wirklichen πολιτικὴ τέχνη, des „Sich-politisch-richtig-Betätigen": die Kunst, im Sinne des gemeinnützig Gesetzlichen und Rechten zu handeln.

Wie groß seine Vorsorge für seine Untertanen ist, beweisen die vom Kaiser erlassenen Gesetze, die klar ausdrücken, daß es die eigentliche Aufgabe des Basileus ist, stets mit der Hilfe Gottes tätig zu sein, um die ihm anvertrauten Untertanen unversehrt zu bewahren. Der Basileus schafft nicht willkürlich Recht (οὐκ ἐπ' ἀνατροπῇ)[312], steht also nicht über dem Gesetz, sondern seine legislative ἐξουσία besteht darin, den Gesetzen durch seine Gestaltung die Vollkommenheit zu verleihen, wie *er also den Untertanen Gutes bzw. Nützliches und Gott Wohlgefälliges zukommen lassen könnte*[313]. Die besten Gesetze werden also diejenigen eines solchen vorbildlichen νομοθέτης sein.

In diesem Sinne gibt es keine willkürliche Änderung und Verkehrung der vorhandenen Gesetze. Daß es den Gesetzen trotzdem am Zustand der Vollkommenheit mangelt[314] und sie der Ergänzung bedürfen, beruht auf der Tatsache, daß sich die menschlichen Verhältnisse in ständigem Wandel befinden[315]. Dies hat zur Folge, daß der ursprüngliche, ideale Rechtszustand als solcher nicht mehr existiert bzw. die Rechtsgemeinschaft beeinträchtigt ist. Wenn die Angelegenheiten des Staates also nicht in Ordnung sind, muß der Basileus diese eher durch ein allgemeines Gesetz regeln (ἐπανορθῶσαι)[316], als über die Gefährdung der Untertanen hinwegsehen, er muß die zur Regulierung der Rechtsgemeinschaft erlassenen Gesetze dem übrigen Recht so anpassen und mit ihm in Einklang bringen, daß sie dem wahren Recht weit besser als die alte Norm entsprechen.

Die Abänderung der bewährten Gesetze und Einrichtungen des Staates steht dem Kaiser zwar rechtlich zu, sie ist aber mit dem Geist der Tradition und mit der in ihnen durch lange Erfahrung entwickelten pragmatischen Vernunft nicht immer vereinbar. Zwar kann der Kaiser unter Außerachtlassung bestehender Gesetze handeln, aber seine Bindung an die Gesetze steht als höherer Wert seinen Handlungen gegenüber. Wenn er also außerhalb der Gesetze agiert, bedarf es hierfür eines rechtfertigenden Grundes,

[312] Just. Nov. XL 258, 29.
[313] Just. Nov. VIII 64, 12–13.
[314] Just. Nov. XXXVIII 246, 35: ... μεστὸν ἐλλειμμάτων ...
[315] Just. Nov. LXXIII 364, 25.
[316] Just. Nov. XXXIX 255, 13.

der dem allgemeinen Bewußtsein und dem öffentlichen Interesse entspricht, mit der Folge, daß die in Ausnahmefällen gegebene Befreiung des Kaisers von der Gesetzesbindung keinesfalls zu einer Aufhebung der bestehenden Ordnung wird.

ANDREAS KÜLZER / KÖLN-WIEN

KONSTANTINOPEL IN DER APOKALYPTISCHEN LITERATUR DER BYZANTINER

Meinem verehrten Lehrer Peter Schreiner
zum 4. Mai des Jahres 2000

Im Verlauf der annähernd zweitausendjährigen Geschichte des Christentums hat es immer wieder Perioden gegeben, in denen die eschatologischen Erwartungen von besonderer Intensität gewesen sind; schon vom ersten Jahrhundert an lassen sich mit großer Regelmäßigkeit über die gesamte Spätantike und das Mittelalter hinweg Stimmen wahrnehmen, die den Anbruch eines Neuen Zeitalters, das Ende der bestehenden Welt, die Wiederkunft des Erlösers und dergleichen mehr verkünden. Daß dieses Phänomen aber auch heute noch, in Zeiten eines weitverbreiteten religiösen Desinteresses, keineswegs der Vergangenheit angehört, kann man vielerorten feststellen: angesichts der anstehenden Jahrtausendwende haben beispielsweise „Prophetinnen“ wie die Schweizerin Uriela und ihre Gruppierung „Fiat lux“ starken Zulauf und eine überreiche Medienpräsenz, Filme mit Offenbarungscharakter wie „Das siebte Zeichen“ von Carl Schultz erreichen hohe Zuschauerquoten; im wesentlichen bedingt durch die „Magie“ der Zahl 2000, stehen Visionsschriften wie die „Centurien“ des Nostradamus (1503–1566, Text von 1558) oder die von James Redfield herausgegebenen „Prophezeiungen von Celestine“ in den Verkaufslisten des Buchhandels auf vorderen Plätzen, die in diesen Texten enthaltenen Botschaften, ihre Ausdeutungen bestimmter historischer oder klimatischer Ereignisse, werden keineswegs nur von einem eingeengten Kreis von „Esoterikern“ aufgenommen, sondern besitzen eine erhebliche Breitenwirkung. Unter Zugrundelegung des andersgelagerten Periodisierungssystems der Byzantiner, wir befinden uns danach im Weltjahr 7508, ist eine derartige Sensibilisierung weiter Kreise freilich unverständlich, doch kann es als sicher gelten, daß, sollten wir nach dieser Datierung leben, die gleichen Interpretationen nur auf zeitlich anders gelagerte Phänomene angewendet werden würden …

Einleitung: Anmerkungen zum heidnischen und (früh-)christlichen Geschichtsdenken

Im Unterschied zum Geschichtsdenken in der heidnischen Welt des griechischen wie des römischen Altertums, das bis zum Aufkommen der Roma-aeterna-Idee in der späten Kaiserzeit überwiegend zyklisch geprägt und der Vorstellung von einem sich stetig wiederholenden Aufstieg, einer Blütezeit und dem anschließenden Niedergang einzelner Kulturen und Völker verhaftet war, glaubten die Christen genau wie die Juden an eine lineare und konsequent fortschreitende Entwicklung des Weltengeschehens; im Gegensatz zu den heidnischen Vorstellungen, die eine mythische Vorzeit und den wenn auch von Fall zu Fall unterschiedlich datierten, so doch exakt bestimmbaren Anfang der historisch faßbaren Ereignisse unterschieden und den ewigen Bestand des Erdkreises postulierten[1], wußten die Bekenner Jesu von Nazareth um einen konkreten Anfangs- und Endpunkt der Geschichte: mit der Übernahme der in der Genesis beschriebenen jüdischen Schöpfungsvorstellungen hatte man ein genaues Bewußtsein um die Entstehung des Kosmos und die Erschaffung der Menschheit – ein Akt, der in der byzantinischen Welt später auf den 1. September des Jahres 5508 v. Chr., in den vom ägyptischen Alexandreia aus beeinflußten Regionen auf den 25. März 5493 v. Chr. datiert wurde[2]. Von hier aus verlief die Geschichte in einem weitgespannten Rahmen über die im Alten und Neuen Testament berichteten Ereignisse, über die in der Erlösungstat Jesu Christi liegende natürliche Achse des Weltengeschehens auf die erwartete Parousie

[1] Eratosthenes von Kyrene im dritten Jahrhundert v. Chr. datierte das Ende der Vorzeit und den Beginn der eigentlich zeitlich fixierbaren Geschichte auf den Trojanischen Krieg, der Römer Marcus Terentius Varro (116–27 v. Chr.) dagegen erst auf die erste Olympiade 776 v. Chr.; zu den in Einzelheiten durchaus variierenden antiken Vorstellungen vgl. die grundlegenden Ausführungen von H. Schwabl – J. Duchesne-Guillemin, Weltschöpfung. *RE Suppl.* 9 (Stuttgart 1962) 1433–1589. Vgl. auch A. Kazhdan, Historiography. *ODB* 2 (New York–Oxford 1991) 937f.

[2] Zu den Datierungen vgl. V. Grumel, Traité d' Études byzantines. I: La Chronologie. Paris 1958, spz. 85–97 »L' ère alexandrine« und 111–128 »La formation de l' ère byzantine«. Zu den Hintergründen vgl. W. Adler, Time immemorial: archaic history and its sources in Christian chronography from Julius Africanus to George Syncellus. Washington, D.C. 1989, sowie jüngst A. Külzer, Die Anfänge der Geschichte: zur Darstellung des „biblischen Zeitalters" in der byzantinischen Chronistik. *BZ* 93 (2000) (im Druck, mit weiteren Literaturangaben).

[3] Siehe hierzu beispielsweise A. Gurjewitsch, Das Weltbild des mittelalterlichen Menschen. Dresden [2]1986, P. Dinzelbacher, Weltbild, in: Idem (Hrsg.), Sachwörterbuch der Mediävistik. Stuttgart 1992, 900–902, und M. Gering, Weltende, Weltzeitalter. *LexMA* 8 (München 1997) 2168–2172 (mit weiterführender Literatur).

und das Jüngste Gericht hin zu, um sodann in das ewige Gottesreich einzumünden[3].

Verschiedene im ersten Jahrhundert n. Chr. entstandene Schriften, beispielsweise der um 55 n. Chr. niedergeschriebene Brief des Apostels Paulus an die Gemeinde in Philippi, das vor 70 n. Chr. verfertigte Evangelium des Markus oder die nach 70 n. Chr. komponierte Abhandlung des Matthäus zeugen davon, daß man das Ende der Zeiten als unmittelbar bevorstehend erachtete[4]; als sich die diesbezüglichen Erwartungen aber nicht erfüllten, die Welt vielmehr unverändert fortbestand, versuchte man immer wieder im Aufgriff eschatologischer Strömungen, die sich bis in die jüdische Literatur des dritten und zweiten vorchristlichen Jahrhunderts zurückverfolgen lassen[5], das vermeintliche Ende der Zeiten zu bestimmen, dies auch ungeachtet von einschränkenden Aussagen, wie sie etwa Mark. XIII, 32 und Matth. XXIV, 36 oder die nach 80 n. Chr. verfaßten Acta apostolorum in Kapitel I, 7 enthalten[6]. Es kann an dieser Stelle nicht der

[4] Philipp. IV, 5: „... der Herr ist nahe"; Mark. I, 15: „Die Zeit ist erfüllt, das Reich Gottes ist nahe", IX, 1: „Und er sagte zu ihnen: Amen, ich sage euch: Von denen, die hier stehen, werden einige den Tod nicht erleiden, bis sie gesehen haben, daß das Reich Gottes in (seiner ganzen) Macht gekommen ist", XIII, 30: „Amen, ich sage euch: Diese Generation wird nicht vergehen, bis das alles eintrifft"; Matth. X, 23: „Wenn man euch in der einen Stadt verfolgt, so flieht in eine andere. Amen, ich sage euch: Ihr werdet nicht zu Ende kommen mit den Städten Israels, bis der Menschensohn kommt", XXIV, 34 (wie Mark. XIII, 30). Daneben lassen sich beispielsweise noch Apok. I, 3: „... denn die Zeit ist nahe", und XXII, 20: „Er, der dies bezeugt, spricht: Ja, ich komme bald", geschrieben in den neunziger Jahren des ersten Jahrhunderts, anführen. – Vgl. zuletzt H. Merklein, Naherwartung. *LThK* 7 (Freiburg/Br.–Basel–Rom–Wien [3]1998) 621.

[5] Die jüdische Apokalyptik ist auf das engste mit dem im zweiten vorchristlichen Jahrhundert komponierten Buche Daniel verknüpft; die Sibyllenliteratur, die im griechischen Heidentum bereits im achten bis sechsten vorchristlichen Jahrhundert ihre Blütezeit hatte, wurde von der Zeit der Diadochen an auch bei den Juden gepflegt, zumeist im ägyptischen Alexandreia. Beiden literarischen Gattungen gemein ist die im Mittelpunkt der Darstellung stehende Beschreibung des Weltunterganges, der Geschichtsüberblick in der Futurform und anderes mehr, im Unterschied zur Apokalyptik aber, die zur inneren Stärkung der eigenen Glaubensgemeinschaft diente, waren die jüdischen Sibyllinen als Missionsschriften komponiert. Vgl. A. Rzach, Sibylle. *RE* II 4 (Stuttgart 1923) 2073–2103, und Idem, Sibyllinische Orakel. A.O. 2103–2183, des weiteren E. Hennecke – W. Schneemelcher, Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. II „Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes". Tübingen [4]1971, 422 „Die Sibyllistik" und 498–528 „Christliche Sibyllen" (dort sind auch zahlreiche Informationen allgemeiner Natur enthalten).

[6] Mark. XIII, 32, Matth. XXIV, 36: „Doch jenen Tag und jene Stunde kennt niemand, auch nicht die Engel im Himmel, nicht einmal der Sohn, sondern nur der Vater"; Acta I, 7: „Euch steht es nicht zu, Zeiten und Fristen zu erfahren, die der Vater in seiner Macht festgesetzt hat".

Ort sein, die vielfältigen aus einer derartigen Intention heraus entstandenen Sprachkunstwerke der frühchristlichen Zeit vorzustellen, Texte, die von Christen, teilweise aber auch, wie etwa die vor 132 n. Chr. niedergeschriebene Apokalypse des Baruch, von Juden verfaßt worden sind[7], hier muß der Hinweis genügen, daß damals – nicht zuletzt durch die Vorgehensweise der Römer in der Provinz Judäa, der Zerstörung Jerusalems im Jahre 70 n. Chr. und der Niederwerfung des Bar-Kochba-Aufstandes 132 bis 135 n. Chr. – Endzeiterwartungen eine starke Verbreitung besessen haben. Die eschatologischen Vorstellungen der Christen speisten sich maßgeblich aus dem im zweiten vorchristlichen Jahrhundert entstandenen Buche Daniel, hier besonders aus den Kapiteln II „Nebukadnezars Traum von den Weltreichen", VII „Daniels Vision von den vier Tieren und vom Menschensohn" und IX „Die Weissagung von den siebzig Jahrwochen", sowie aus der Rede über die Endzeit im Evangelium des Matthäus, Kapitel XXIV. Die Mitte der neunziger Jahre in Patmos entstandene Apokalypse des Johannes, die für die gesamte Literaturgattung namensgebend werden sollte[8], war noch gegen das Römische Reich gerichtet, im besonderen gegen Kaiser Domitian (81–96 n. Chr.), der sich in der nach christlichem Verständnis allein Gott vorbehaltenen Titulatur als *dominus et deus* feiern ließ, doch schon in früher Kirchenväterzeit läßt sich eine Ausdeutung des nicht lange nach 51 n. Chr. geschriebenen Zweiten Briefes des Apostels Paulus an die Gemeinde in Thessalonike, Kapitel II, Verse 7f. nachweisen, die den Bestand der Welt mit der Fortexistenz des Römischen Reiches verknüpft: „7. Denn die geheime Macht der Gesetzwidrigkeit ist schon am Werk; nur muß erst der beseitigt werden, der sie bis jetzt noch zurückhält (ὁ κατέχων, eine Wendung, die auf den Kaiser in Rom, später in Byzanz bezogen wurde). 8. Dann wird der gesetzwidrige Mensch (also der Antichrist) allen sichtbar werden etc."[9] Zu dieser Zeit kam unter den Christen auch die Vorstellung vom insgesamt siebentausendjährigen Bestand der Welt auf, begründet durch eine Kombination des Schöpfungsberichtes Genesis I mit

[7] Vgl. hierzu die einführenden Bemerkungen bei E. Hennecke – W. Schneemelcher, Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. II „Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes". Tübingen [4]1971, 405–572.

[8] Vgl. hierzu M. Smith, On the History of ΑΠΟΚΑΛΥΠΤΩ and ΑΠΟΚΑΛΥΨΙΣ, in: D. Hellholm (Hrsg.), Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East. Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism, Uppsala, August 12–17, 1979. Tübingen 1983, 9–20.

[9] Vgl. zur Bedeutung dieser Passage auch P. Magdalino, The History of the future and its uses: prophecy, policy and propaganda, in: R. Beaton – Ch. Roueché (Hrsgg.), The making of byzantine history. Studies dedicated to D. M. Nicol. Cambridge 1993, 3–34, hier 4.

der im Zweiten Petrusbrief III, 8 enthaltenen Anspielung auf Psalm XC, 4: „Denn tausend Jahre sind für dich wie der Tag, der gestern vergangen ist, wie eine Wache in der Nacht." Dieser Gedanke war für das östliche Mittelalter ungemein wichtig und sollte für das eschatologische Bewußtsein wie für die apokalyptische Literatur jener Zeit von entscheidender Bedeutung werden: bereits Sextus Julius Africanus hatte im dritten Jahrhundert als erster nachgewiesener Verfasser einer christlichen Weltchronik das Jahrtausendschema seinem Geschichtswerk zugrunde gelegt, zur Basis seines historischen Verständnisses gemacht[10].

„Apokalyptik" und „Eschatologie"

Bevor wir nun die Zeit des Frühchristentums verlassen, um unsere Aufmerksamkeit dem byzantinischen Jahrtausend und unserer speziellen Fragestellung zuzuwenden, erscheint es notwendig, den bereits mehrfach verwendeten Terminus der „Apokalyptik" einer genaueren Betrachtung zu unterziehen. Hier gilt es zunächst festzuhalten, daß der Ausdruck in der historischen wie theologischen Forschung durchaus unterschiedlich verstanden wird, keinesfalls aber als ein festumrissenes Phänomen anzusehen ist[11]. Die variierenden Meinungen darüber, welche Texte, welche sprachlichen Erscheinungsformen als „Apokalyptik", als „apokalyptische Literatur" zu werten sind, offenbaren wieder einmal die Berechtigung der gattungstheoretischen Überlegungen von H.-R. Jauss, von einer normativen (ante rem) oder klassifikatorischen (post rem) Bestimmung abzusehen, die Gattung vielmehr als ein evolutionierendes Bezugssystem anzusehen, dessen Geschichtlichkeit sich durch „Prägung einer Struktur, ihrer Variation, Erweiterung und Korrektur" abzeichnet, als eine Textgruppe, die lediglich historisch bestimmt, abgegrenzt und beschrieben werden kann[12]. Als kon-

[10] Immer noch grundlegend ist die Monographie von H. Gelzer, Sextus Julius Africanus und die byzantinische Chronographie. I und II/1 Leipzig 1885, II/2 ebd. 1898. Vgl. hier auch W. Brandes, Die apokalyptische Literatur, in: Idem – Fr. Winkelmann, Quellen zur Geschichte des frühen Byzanz (4.–9. Jahrhundert). Bestand und Probleme. Amsterdam 1990, 305–322 und 367–370, 313 A. 2.

[11] Vgl. K. Rudolph, Apokalyptik in der Diskussion, in: D. Hellholm (Hrsg.), Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East. Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism, Uppsala, August 12–17, 1979. Tübingen 1983, 771–789, speziell 772–782 „Der Stand der Forschung". Interessant sind auch die Ausführungen von L. Hartman, Survey of the Problem of Apocalyptic Genre, in: A.O. 329–343 (mit umfangreicher weiterführender Literatur).

[12] H.-R. Jauss, Theorie der Gattungen und Literatur des Mittelalters, in: Idem – E. Köhler (Hrsgg.), Grundriß der romanischen Literaturen des Mittelalters. I »Généralités«. Heidelberg 1972, 107–138, speziell 110 und 119.

stante Phänomene dieses Schrifttums erweisen sich danach Dualismus („diese und die andere Welt") und Determinismus („die Vorherbestimmung aller Dinge durch Gott") sowie der Visionsbericht, die im Mittelalter stets zu beobachtende Pseudonymität, die das Werk einem Großen der Vergangenheit zuschreibt, entweder mit einem Propheten, einem Kirchenvater oder aber mit der Sibyllenliteratur der Antike in Verbindung zu bringen sucht, ist dagegen gerade bei dem Werk, das der Gattung ihren Namen geben sollte, der Apokalypse des Johannes, nicht zu beobachten. Die von einigen Gelehrten vertretene weitgehende Entsprechung der Termini „Apokalyptik" und „Eschatologie"[13] ist ebenfalls umstritten, insbesondere die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit den Qumranfunden ließ erkennen, daß der erstgenannte Terminus lediglich einen Teilaspekt des Letzteren darstellt. Nach Hartmut Stegemann bildet das Geschichtsdenken ein wichtiges Element der ab dem vierten vorchristlichen Jahrhundert zu belegenden und damit zeitlich wie literarisch früher in Erscheinung getretenen Eschatologie, die historische Nähe zur erhofften „Wende zum Besseren", die durchaus als ein göttliches Eingreifen in das Weltengeschehen verstanden werden darf, ist dabei aber nicht unbedingt notwendig, sondern kann gegebenenfalls auch erst nach einer längeren Phase des Wartens erfolgen; dagegen ist hier der für die Apokalyptik so bedeutsame Offenbarungscharakter, die Mitteilung und Preisgabe eines „himmlischen Geheimwissens" nicht an einer zentralen Stelle anzusetzen[14].

Die bereits oben angedeutete Sehnsucht der Menschen, allen Widrigkeiten und einschränkenden Mahnungen zum Trotz über das Heute hinaus Genaueres über das Morgen, die Zukunft und, damit verbunden, auch über

[13] Vgl. etwa K. Müller, Apokalyptik. *LThK* 1 (Freiburg/Br.–Basel–Rom–Wien ³1993) 814–817, 816, und H. Merklein, Eschatologie, II. Biblisch, 2. Neues Testament. *LThK* 3 (Freiburg/Br.–Basel–Rom–Wien ³1995) 868–872, 868.

[14] H. Stegemann, Die Bedeutung der Qumranfunde für die Erforschung der Apokalyptik, in: D. Hellholm (Hrsg.), Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East. Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism, Uppsala, August 12–17, 1979. Tübingen 1983, 495–530, besonders 498–501 „Die Begriffe Apokalyptik und Eschatologie" und 526–528 „Nachwort". Eine ähnliche Differenzierung der beiden Termini nahm im übrigen auch M. Philonenko vor in seiner Abhandlung L' apocalyptique quomrânienne, in: A.O. 211–218, 212 »Les deux concepts d' eschatologie et d' apocalyptique se recoupent donc, mais ne se confondent pas. L' apocalyptique reprend des matériaux mis en oeuvre dans l' eschatologie, mais elle ne considère l'homme que dans la mesure où son sort est lié à celui de l' humanité toute entière et du monde etc.«. – Für eine derartige Scheidung der Begriffe sprechen auch die Ausführungen von G. Podskalsky, Eschatologische Themen der griechischen Theologie, in: J. Doré – Ch. Theobald (Hrsgg.), Penser la foi. Recherches en théologie aujourd'hui. Mélanges offerts à Joseph Moingt. Paris 1993, 543–556.

die Letzten Dinge zu erfahren, mag als eine Erklärung für den Reichtum der in ihrer Gesamtheit noch wenig erforschten apokalyptischen Literatur des byzantinischen Mittelalters dienen[15], für die Vielzahl der zu dieser Zeit entstandenen Texte, aber auch für den in aller Regel umfangreichen Bestand der jeweiligen Überlieferungsträger. Der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit diesem Schrifttum kommt mithin in der Geschichtsforschung insgesamt eine nicht unwesentliche Bedeutung zu, bilden die Apokalypsen doch ungeachtet ihrer Funktion als Träger theologischer Sachinformationen wichtige Quellen für mentalitätsgeschichtliche Studien, vermitteln Aufschlüsse über die „Denk-, Empfindungs- und Verhaltensweisen sowie die Denk- und Vorstellungsinhalte einer Gruppe zu einem bestimmten Zeitpunkt"[16]. Die Genese der ersten Texte dieser Art erfolgte im Osten der Mittelmeerwelt, viele Schriften waren ursprünglich auf griechisch abgefaßt, wurden dann aber in zahlreiche andere Sprachen, beispielsweise in das Altslavische, in das Arabische und Armenische, in das Koptische, Lateinische oder Syrische, übersetzt. Durch die besonderen Bedingungen der Textüberlieferung sind diese Werke nun teilweise nur noch oder aber auch in derartigen Übertragungen tradiert und müssen in ihrer wissenschaftlichen Erforschung selbstverständlich als Vertreter byzantinischer Literatur berücksichtigt werden, womit ein wesentliches Phänomen, eine grundsätzliche methodische Vorgehensweise unseres Faches zur Sprache gebracht wäre, ein Faktum, das im folgenden noch von einiger Bedeutung sein wird.

[15] Für die hier besonders interessierende byzantinische Welt sei neben den bei W. Brandes, Die apokalyptische Literatur, in: Idem – Fr. Winkelmann, Quellen zur Geschichte des frühen Byzanz (4.–9. Jahrhundert). Bestand und Probleme. Amsterdam 1990, 305 A. 1 und 3, aufgezählten Schriften noch explizit hingewiesen auf Idem, Apokalyptisches in Pergamon. *ByzSlav* 48 (1987) 1–11, ferner auf die grundlegenden Studien von P. Alexander, The Byzantine Apocalyptic Tradition, edited with an introduction by D. de F. Abrahamse. Berkeley–Los Angeles–London 1985, und P. Magdalino, The History of the future and its uses: prophecy, policy and propaganda, in: R. Beaton – Ch. Roueché (Hrsgg.), The making of byzantine history. Studies dedicated to D. M. Nicol. Cambridge 1993, 3–34 (vgl. A. 9). Ergänzend sei auf das wichtige Nachschlagewerk von G. Podskalsky, Byzantinische Reichseschatologie. Die Periodisierung der Weltgeschichte in den vier Großreichen (Daniel 2 und 7) und dem Tausendjährigen Friedensreiche (Apok. 20). Eine motivgeschichtliche Untersuchung. München 1972, aufmerksam gemacht, abgerundet durch Idem, Marginalien zur byzantinischen Reichseschatologie. *BZ* 67 (1974) 351–358.

[16] Vgl. P. Dinzelbacher, Mentalität, in: Idem (Hrsg.), Sachwörterbuch der Mediävistik. Stuttgart 1992, 521–524, besonders 521.

Jerusalem und Konstantinopel

In nahezu allen in byzantinischer Zeit entstandenen apokalyptischen Texten nimmt Jerusalem eine besondere Stellung ein, dies im Aufgriff einer Tradition, die sich schon mit verschiedenen Schriften des Alten Bundes in Verbindung bringen läßt: der im fünften oder vierten vorchristlichen Jahrhundert wirkende Prophet Joel hatte verkündet, daß einst im Umland dieser als „heilig" betrachteten Stadt, im Tale Josaphat, das Jüngste Gericht stattfinden werde, stand damit in der Nachfolge von entsprechenden Äußerungen der Propheten Micha im achten, Ezechiel im sechsten und Sacharja wohl im fünften Jahrhundert v. Chr.[17] Die Vorstellung war im Judentum geläufig und wurde auch von den Christen bereitwillig übernommen, dabei nachweislich ab dem vierten Jahrhundert n. Chr., wie sich aus mehreren literarischen Zeugnissen ergibt, auf das nahe der Stadt zwischen Tempel- und Ölberg gelegene Kedrontal übertragen[18]. Die eschatologische Dimension des Namens Jerusalem, der Stadt, die Jesus von Nazareth in christlichen Augen durch sein Leiden, Sterben und seine Auferstehung zu einer der heiligsten Stätten überhaupt hatte werden lassen, war damit seit vielen Jahrhunderten bekannt und konnte in der mittelalterlichen Literatur entsprechend verwendet werden, ungeachtet der geringen Bedeutung, die die Stadt zu jener Zeit in realen politischen wie kirchenpolitischen Angelegenheiten innehatte. Umgekehrt haben gerade diese Faktoren, die politische und kirchenpolitische Macht, dazu geführt, daß Konstantinopel als Hauptstadt des Oströmischen Reiches, als Sitz des Kaisers wie des mächtigsten Patriarchen der Orthodoxie, als eine natürliche Mitte, ein Konzentrationspunkt für die bedeutendsten Reliquien der Christenheit ebenso wie für die noch erhaltenen herausragenden Kunstwerke der Antike

[17] Joel IV, 1f., 12; Micha IV, 11–14; Ezechiel XXXVIII, 1 – XXXIX, 20; Sacharja XIV, 1–21. Zum Phänomen des Heiligen vgl. beispielsweise die Darstellungen von R. Otto, Das Heilige. Breslau 1917 (oftmals nachgedruckt), und M. Eliade, Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen. Frankfurt/M. 1990 (Hamburg 1957).

[18] Als früheste erhaltene Quellen sind das um 330 entstandene Onomastikon des Eusebios von Kaisareia sowie das Itinerarium Burdigalense aus dem Jahre 333 zu nennen, vgl. C. Kopp, Josaphat. *LThK* 5 (Freiburg/Br. ²1960) 1123. Bei Eusebios heißt es: „Κοιλὰς Ἰωσαφάτ (Joel 3,2). μεταξὺ κεῖται Ἱερουσαλὴμ καὶ τοῦ ὄρους τῶν ἐλαιῶν", Eusebius. Das Onomastikon der biblischen Ortsnamen, hrsg. v. E. Klostermann. Leipzig 1904 (ND. Hildesheim 1966) 118,18f. Der Pilger von Bordeaux berichtet: »item ad Hierusalem euntibus ad portem, quae est contra orientem, ut ascendatur in monte Oliueti, uallis, quae dicitur Iosafath, ad partem sinistram etc.«, Itinerarium Burdigalense, ad fidem editionum P. Geyer et O. Cuntz, Itineraria et alia Geographica. CC, ser. lat. CLXXV. Turnhout 1965, 1–26, 17.

im Denken der Byzantiner den ersten Rang einnehmen konnte; die Stadt am Bosporos war gemeint, wenn man von ἡ πόλις, der Stadt schlechthin, gesprochen hat, die βασιλεύουσα, wie einer ihrer zahlreichen Ehrentitel lautete[19], nicht aber Jerusalem, das noch im Matthäusevangelium als ἡ πόλις τοῦ μεγάλου βασιλέως bezeichnet worden ist[20]. Im folgenden soll nun anhand einiger charakteristischer Gattungsvertreter untersucht werden, wie Konstantinopel in der apokalyptischen Literatur behandelt wurde, welche Vorstellungen und Erzähltraditionen die Byzantiner mit dem letzten Geschick dieser geistesgeschichtlich so bedeutsamen Stadt in Verbindung gebracht haben[21].

Das sechste Jahrhundert. Das Orakel von Baalbek

Mit dem Anbruch des sechsten Jahrhunderts n. Chr. erlebten die eschatologischen Erwartungen in Byzanz einen ersten Höhepunkt. Während Überlegungen zum Verlauf der Geschichte auf der Basis der in Daniel IX angesprochenen „Siebzig Jahrwochen" nur in vorkonstantinischer Zeit von Bedeutung gewesen sind[22], hatten sich in der Folge die auf Genesis I und dem Zweiten Petrusbrief, Kapitel III, Vers 8 basierenden chiliastischen Vorstellungen zum beherrschenden Gliederungssystem der Weltgeschichte entwickeln können. Dabei war es seit den Berechnungen des im Jahre 235 n. Chr. verstorbenen Hippolytos von Rom üblich geworden, die Erschaffung der Welt etwa auf das Jahr 5500 v. Chr. zu datieren[23]. Nach der

[19] Vgl. in diesem Zusammenhang die immer noch unübertroffene Darstellung von E. Fenster, Laudes Constantinopolitanae. München 1968. Zum Verhältnis der beiden angesprochenen Städte vgl. auch A. Külzer, Peregrinatio graeca in Terram Sanctam. Studien zu Pilgerführern und Reisebeschreibungen über Syrien, Palästina und den Sinai aus byzantinischer und metabyzantinischer Zeit. Frankfurt/M. u.a. 1994, 131–138 „Jerusalem und Konstantinopel".

[20] Matth. V, 35.

[21] Die interessante und in ihrer Fragestellung ähnlich gelagerte Abhandlung von W. Brandes, Das „Meer" als Motiv in der byzantinischen apokalyptischen Literatur, in: Griechenland und das Meer. Beiträge eines Symposions in Frankfurt im Dezember 1996, hrsgg. von E. Chrysos – D. Letsios – H. A. Richter – R. Stupperich (*Peleus. Studien zur Archäologie und Geschichte Griechenlands und Zyperns 4*). Mannheim-Möhnesee 1999, 119–131, konnte bedauerlicherweise nicht mehr berücksichtigt werden.

[22] Vgl. G. Podskalsky, Byzantinische Reichseschatologie. München 1972, 92 A. 544.

[23] Kleinere Differenzen können an dieser Stelle unberücksichtigt bleiben, vgl. hierzu G. Podskalsky, Byzantinische Reichseschatologie. München 1972, 92–94 „Exkurs: Die verschiedenen byzantinischen Berechnungen der Weltdauer" und 95–98 „Nachwirkung und Ausgestaltung der Hippolytostradition", sowie P. Magdalino, The History of the future and its uses: prophecy, policy and propaganda, in: R. Beaton – Ch. Roueché (Hrsgg.), The making of byzantine history. Studies dedicated to D. M. Nicol. Cambridge 1993, 3–34, 4f.

Vollendung des sechstausendsten Weltjahres, mit dem Beginn des sechsten nachchristlichen Jahrhunderts also, erwartete man das Ende der Geschichte, das in dem nun einsetzenden siebten Millennium, dem „tausendjährigen Sabbat des Schöpfungsberichtes", alsbald herannahen sollte, dies auch, zumal die entsprechenden Prophezeiungen über das bevorstehende Weltende in Matth. XXIV, 7 „Denn ein Volk wird sich gegen das andere erheben und ein Reich gegen das andere, und an vielen Orten wird es Hungersnöte und Erdbeben geben" zu jener Zeit ebenso ihre Erfüllung gefunden zu haben schienen wie die Verkündigung Matth. XXIV, 14 „Aber dieses Evangelium vom Reich wird auf der ganzen Welt verkündet werden, damit alle Völker es hören; dann erst kommt das Ende", waren doch christliche Missionare bis nach Aithiopien, weiters auch nach Persien und zu den Hunnen vorgestoßen. Vor diesem Hintergrund, in den, wie P. Magdalino hat zeigen können, auch die umfangreiche Kirchenbautätigkeit in Konstantinopel einzufügen ist, gedacht, um Wohnungen für die bald erscheinenden Heiligen zu errichten[24], wurden zahlreiche Texte eschatologischen Inhaltes geschaffen, derartige Gedanken lassen sich in der Geschichtsschreibung, in Hymnen und Homilien nachweisen; auch die Apokalypse des Johannes, die in ihrer Zugehörigkeit zum Kanon des Neuen Testamentes nicht unumstritten war, erfuhr damals durch Oikumenios und Andreas von Kaisareia (Bischof ebendort von 563 bis 614 n. Chr.) zwei grundlegende Kommentierungen, die sich nachdrücklich für ihre Rechtgläubigkeit aussprachen[25]. In diesem historischen Kontext entstand

Zu Hippolytos von Rom vgl. auch O. Bardenhewer, Geschichte der Altkirchlichen Literatur. II „Vom Ende des zweiten Jahrhunderts bis zum Beginn des vierten Jahrhunderts". Freiburg/Br. 1903, 496–555. – Vgl. auch oben A. 2.

[24] P. Magdalino, The History of the future and its uses: prophecy, policy and propaganda, in: R. Beaton – Ch. Roueché (Hrsgg.), The making of byzantine history. Studies dedicated to D. M. Nicol. Cambridge 1993, 3–34, 11f., unter Verweis auf die Polyeuktoskirche und die Hagia Sophia. In diesem Zusammenhang mag auch die Vorstellung vom Ausbau Konstantinopels zu einem „Neuen Jerusalem" eine wichtige Rolle gespielt haben, eine Idee, die literarisch freilich erst geraume Zeit später nachzuweisen ist, in einer Homilie des Theodoros Synkellos auf die Errettung Konstantinopels vor der Awaren- und Persergefahr 626 n. Chr., gehalten am ersten Jahrestag dieses Ereignisses, vgl. auch A. Külzer, Peregrinatio graeca in Terram Sanctam. Studien zu Pilgerführern und Reisebeschreibungen über Syrien, Palästina und den Sinai aus byzantinischer und metabyzantinischer Zeit. Frankfurt/M. u.a. 1994, 133–135. Der von P. Magdalino, A.O. 11 beiläufig und ohne jede Konkretisierung erwähnte Erstbeleg der Bezeichnung Konstantinopels als „Neues Jerusalem" (The idea ... first appears in a text written c.500 etc.) ist uns unbekannt.

[25] Vgl. G. Podskalsky, Byzantinische Reichseschatologie. München 1972, 83–88, und P. Magdalino, The History of the future and its uses: prophecy, policy and propaganda, in: R. Beaton – Ch. Roueché (Hrsgg.), The making of byzantine history. Studies dedicated to D. M. Nicol. Cambridge 1993, 3–34, 5–9. Weiters B. Baldwin, Andrew, archbishop of

zwischen 502 und 506 n. Chr., wie sich eindeutig aus dem Text ergibt[26], das sogenannte Orakel von Baalbek, ein „später Ausläufer der Sibyllenliteratur", eine der wichtigsten apokalyptischen Schriften der frühbyzantinischen Zeit[27]. Das Orakel, eine bei Baalbek, dem antiken Heliopolis, erfolgte Überarbeitung der griechischen Version der berühmten Tiburtinischen Sibylle[28], in wenigstens drei griechischen Handschriften und fünf lateinischen Übertragungen überliefert, entstand also infolge der die Zeit dominierenden chiliastischen Erwägungen, thematisierte diese aber nicht: im Text ging es vielmehr um eine christliche Sibylle, die in Rom der Ausdeutung eines identischen Traumes von einhundert Richtern nachging, die jeweils neun Sonnen geschaut hatten. Diese wurden als ein Symbol für eine aus neun Generationen bestehende Weltgeschichte erklärt, wobei die ersten acht Generationen Bezug auf die Vergangenheit nehmen, die neunte aber, so das Orakel, das unmittelbar bevorstehende Weltenende vorhersagen soll. Die wichtige Rolle, die Judäa und speziell Jerusalem in diesem Zusammenhang einnehmen, wird mehr angedeutet als beschrieben, sie scheint als bekannt vorausgesetzt worden zu sein. Konstantinopel dagegen erfährt eine vergleichsweise ausführliche Behandlung, in Verbindung mit den Baumaßnahmen unter Kaiser Konstantin dem Großen wird die Stadt etwa als Sitz der Völker der Welt bezeichnet, als „Wohnstätte der Stämme der 72 Sprachen", einer Wendung, die das Orakel auch in einem Agraphon

Caesarea. *ODB* 1 (New York–Oxford 1991) 92, und Idem, Oikumenios. *ODB* 3 (New York–Oxford 1991) 1518.

[26] Das Orakel weiß von den Perserkriegen des Kaisers Anastasios I. (491–508 n. Chr.), die im Jahre 502 begannen, kennt aber den für Byzanz siegreichen Ausgang des Jahres 506 noch nicht. Vgl. allgemein auch C. Capizzi, L' imperatore Anastasio I e la Sibilla Tiburtina. *OCP* 36 (1970) 377–406.

[27] Text, Übersetzung und Kommentar bei P. Alexander, The Oracle of Baalbek. The Tiburtine Sibyl in greek dress. Washington, D.C. 1967. Vgl. auch W. Brandes – Fr. Winkelmann, Quellen zur Geschichte des frühen Byzanz (4.–9. Jahrhundert). Bestand und Probleme. Amsterdam 1990, 309. In Einzelfragen veraltet ist die oft zitierte Abhandlung von E. Sackur, Sibyllinische Texte und Untersuchungen. Halle 1898.

[28] Es handelt sich bei dem Orakel von Baalbek also nicht um den griechischen Text der Tiburtinischen Sibylle, wie es S. G. Mercati nach der Lektüre des Codex Athous Karakallou 14 saec. XII und der von ihm nicht identifizierten Handschrift Vat. gr. 1120 saec. XIV angenommen hatte, vgl. E stato trovato il testo greco della Sibilla Tiburtina. *Annuaire de l' Institut de Philologie et d' Histoire Orientales et Slaves* 9 (1949) 473–481. Die Schrift ist vielmehr auf der Basis eines verlorenen griechischen Sibyllentextes verfaßt worden, der zwischen 378 und 390 n. Chr. seine Entstehung gefunden hat, vgl. dazu ausführlich P. Alexander, The Oracle of Baalbek. The Tiburtine Sibyl in greek dress. Washington, D.C. 1967, 52–57, 62–66 und 136–143 „Conclusions".

Jesu von Nazareth über die Verkündigung des Evangeliums gebraucht[29]. Interessant ist die in Zusammenhang mit der Neubegründung aufgeführte Fluchformel „Rühme dich nicht, Stadt Byzanz, denn du wirst nicht dreimal sechzig Jahre herrschen“[30], die das Ende des Kaisertums ebendort – ausgehend von der feierlichen Einweihung der neuen Metropole im Jahre 330 n. Chr. – spätestens im Jahre 510 n. Chr. zu erwarten scheint, ein Ausdruck für eine unmittelbare Naherwartung der apokalyptischen Ereignisse. Der Autor war in bezug auf die Geschicke des Byzantinischen Reiches, insbesondere Konstantinopels, pessimistisch, indes, wenn er auch verschiedentlich die Verwüstungen von Städten und Regionen beschrieb, so nahm er doch Abstand von visionären Schilderungen über die Zerstörung der Hauptstadt[31].

Das siebte Jahrhundert, die „Unreinen Völker“ und Ps.-Methodios von Patara

Hatte die chiliastische Unterteilung der Weltgeschichte bereits das sechste nachchristliche Jahrhundert zu einer Zeit voll der eschatologischen Erwartung werden lassen, so wurde diese Tendenz in der Folgezeit noch verstärkt: dunkle Vorzeichen wie die Ermordung des Kaisers Maurikios und seiner Familie im Jahre 602 n. Chr. durch den Tyrannen Phokas, der dann in den nächsten acht Jahren in Konstantinopel eine Schreckensherrschaft ausüben sollte, vor allem aber die unter dem ihm nachfolgenden Kaiser Herakleios (610–641 n. Chr.) erfolgte Eroberung des Heiligen Landes durch die Perser im Jahre 614 n. Chr. sowie die Belagerung der Metropole am Bosporos durch Perser und Awaren nur zwölf Jahre später schienen auf das unausweichliche Ende der Zeiten hinzudeuten. Als Konstantinopel und die Welt aber bestehen blieben, hielt man nach neuen Vorzeichen Ausschau, und so wurde die Vorstellung von den aus Ezechiel

[29] Oracle of Baalbek, 12, Zeilen 46f. „Τὸν λόγον, ὃν ἐλάβετε παρ' ἐμοῦ, κηρύξατε αὐτὸν τοῖς ἔθνεσι τῶν ἑβδομήκοντα δύο γλωσσῶν“; ebd. 14, Zeilen 92–94 „... Κωνσταντίνου πόλις. καὶ ἐνοικήσουσιν ἐν αὐτῇ πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῶν ἑβδομήκοντα δύο γλωσσῶν“. Siehe auch den Kommentar ebd., 32.

[30] Oracle of Baalbek, 14, 94f. „μὴ καυχῶ, Βυζαντία πόλις, τρὶς γὰρ ἑξηκοστὸν τῶν ἐτῶν σου οὐ μὴ βασιλεύσεις“.

[31] Die im Kontext mit dem Fluch verwendete Bezeichnung Eudokopolis – Εὐδοκόπολις für die Stadt am Bosporos ist im übrigen unikal, läßt sich aber vielleicht als eine Herleitung aus der ἐνορία τοῦ Εὐδοκίμου erklären, dem Namen eines Stadtviertels zwischen der ehemaligen konstantinischen und der späteren theodosianischen Landmauer, vgl. R. Janin, Constantinople byzantine. Développement urbain et répertoire topographique. Paris [2]1964, 349, 351f.

XXXVIII und XXXIX bekannten „Unreinen Völkern“ Gog und Magog, die mit ihrem Hereinbrechen das Ende der Zeiten verkünden, in denen man noch 626 n. Chr. die Awaren gesehen hatte[32], nunmehr von weiten Kreisen auf die in das Oströmische Reich einflutenden Araber übertragen; deren großartige militärische Erfolge ließen die zwischenzeitlichen Siege der Byzantiner gegen die Perser und die Restauration der Herrschaft in Jerusalem rasch wieder vergessen, im Jahre 638 n. Chr. ging die Heilige Stadt verloren, bald darauf war auch Ägypten in arabischer Hand, Kleinasien und die ägäische Inselwelt wurden jährlich von den Raubzügen der Feinde heimgesucht, 674 n. Chr. endlich standen sie auch vor Konstantinopel, das dann über vier Jahre hinweg belagert werden sollte[33]. – In derart bewegter Zeit, aber zweifelsfrei noch vor der großen Belagerung der Hauptstadt, entstand im syrisch-mesopotamischen Raum eine Apokalypse, die dem 311 n. Chr. hingerichteten Märtyrer Methodios zugeschrieben wurde[34]; der Text, der immer wieder das Interesse der Gelehrten gefunden hat, war ursprünglich auf syrisch abgefaßt, ist aber auch in zahlreichen anderen Sprachen, auf altslavisch, arabisch, armenisch, lateinisch und in vier gesonderten griechischen Versionen, überliefert[35]. Der Autor, nach dem syri-

[32] Vgl. P. Alexander, The Strength of Empire and Capital as Seen through Byzantine Eyes. *Speculum* 37 (1962) 339–357a, 346f.; P. Magdalino, The History of the future and its uses: prophecy, policy and propaganda, in: R. Beaton – Ch. Roueché (Hrsgg.), The making of byzantine history. Studies dedicated to D. M. Nicol. Cambridge 1993, 3–34, 18f. Vgl. auch P. Alexander, The Byzantine Apocalyptic Tradition, edited with an introduction by D. de F. Abrahamse. Berkeley-Los Angeles- London 1985, 185–192 “Gog and Magog“.

[33] Vgl. hierzu J. Haldon, Byzantium in the Seventh Century. The Transformation of a Culture. Cambridge 1990, und W. E. Kaegi, Byzantium and the Early Islamic Conquests. Cambridge 1992.

[34] Zu Methodios und den von ihm verfaßten Schriften vgl. beispielsweise die Ausführungen von O. Bardenhewer, Geschichte der Altkirchlichen Literatur. II „Vom Ende des zweiten Jahrhunderts bis zum Beginn des vierten Jahrhunderts“. Freiburg/Br. 1903, 291–305.

[35] Vgl. P. Alexander, The Byzantine Apocalyptic Tradition, edited with an introduction by D. de F. Abrahamse. Berkeley–Los Angeles–London 1985, 13-51 “The Syriac Apocalypse of Pseudo-Methodius“, 52–60 “The First Greek Redaction of Pseudo-Methodius“. Der syrische Text, der in englischer Übersetzung bei P. Alexander, A.O. 36–51, enthalten ist, wurde ediert von H. Suermann, Die geschichtstheologische Reaktion auf die einfallenden Muslime in der edessenischen Apokalyptik des 7. Jahrhunderts. Frankfurt/M. u.a. 1985, die erhaltenen griechischen Versionen sind behandelt von A. Lolos, Die Apokalypse des Ps.-Methodios. Meisenheim am Glan 1976 (Redaktion 1 und 2), und Idem, Die dritte und vierte Redaktion des Ps.-Methodios. Ebd. 1978. Zur arabischen Version vgl. G. Graf, Geschichte der christlichen arabischen Literatur. I „Die Übersetzungen“. Vatikan 1944, 277, 279, 282, 295; II „Die Schriftsteller bis zur Mitte des 15. Jahrhunderts“. Ebd. 1947, 147, zur armenischen Version M. Brosset, Histoire de la Siounie par Stéphanos Orbélian, traduite de l' arménien. St. Petersburg 1864, 89–94. Die altslavischen Versionen

schen Text Ps.-Methodios von Olympos, üblicherweise aber Ps.-Methodios von Patara genannt, hat seine Schrift unter Zugrundelegung chiliastischer Kriterien in sieben Millennien eingeteilt, in denen von der Abfolge der Weltmächte berichtet wird. Die Unterteilung des syrischen Originals in einen historischen und einen prophetischen Abschnitt, beide im übrigen mit *vaticinia ex eventu* angereichert, ist dabei nicht von allen Übersetzungen beibehalten worden, verschiedene Varianten der Apokalypse konzentrieren sich allein auf den für die Gattung unentbehrlichen Visionsbericht[36]. Nur aus dem syrischen Text ist zu erfahren, daß die Offenbarung auf dem Berge Šingar, etwa 95 Kilometer südlich von Nisibis, erfolgte; die Schrift setzt mit der Vertreibung aus dem Paradiese ein und behandelt in rascher Folge die ersten sechs Jahrtausende, ist dabei stark auf die historischen Geschehnisse im Vorderen Orient konzentriert. Die Ausführungen über die ersten drei Millennien sind, wie seit geraumer Zeit bekannt ist, auf der Quellenbasis der syrischen „Schatzhöhle“ erstellt[37], unter dem vierten Jahrtausend wird von den Auseinandersetzungen zwischen den Bewohnern des Zweistromlandes und Ägypten berichtet, unter dem fünften Millennium begegnet eine interessante, durch verschiedene Stellen des Alten Testamentes belegte Gleichsetzung der Ismaeliten oder Araber mit den alttestamentlichen Midanitern[38], die nach anfänglicher Dominanz von den Israeliten unter Gideon besiegt werden konnten. Da sich nun die Christen schon seit der Mitte des zweiten Jahrhunderts selbst als das *verus Israel* gesehen haben[39], kann diese Passage nur als eine optimistische Aussage verstanden

finden sich bei V. Istrin, Otkrovenie Mefodiia Patarskago. Moskau 1897, teksty 84–131, zum lateinischen Text vgl. beispielsweise O. Prinz, Eine frühe abendländische Aktualisierung der lateinischen Übersetzung des Pseudo-Methodios. *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 41 (1985) 1–23 (mit weiteren Literaturangaben). Vgl. weiters auch W. Brandes, Apokalyptische Literatur, in: Idem – Fr. Winkelmann, Quellen zur Geschichte des frühen Byzanz (4.–9. Jahrhundert). Bestand und Probleme. Amsterdam 1990, 310–315.

[36] So überliefert beispielsweise die zweite griechische Redaktion den historischen Teil nur stark gekürzt, die vierte griechische Redaktion verzichtet ganz darauf, vgl. A. Lolos, Die Apokalypse des Ps.-Methodios. Meisenheim am Glan 1976, 33–35, und Idem, Die dritte und vierte Redaktion des Ps.-Methodios. Ebd. 1978, 11, 15f.

[37] Zu diesem im sechsten Jahrhundert abgefaßten, bei Jakobiten wie Nestorianern gleichermaßen bekannten Text vgl. A. Baumstark, Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluß der christlich-palästinensischen Texte. Bonn 1922, 95f., sowie G. J. Reinink, Der Verfassername „Modios“ der syrischen Schatzhöhle und die Apokalypse des Pseudo-Methodios. *Oriens christianus* 67 (1983) 46–64.

[38] Vgl. etwa Genesis XXXVII, 25–28 oder Richter VIII, 24.

[39] Der Gedanke begegnet erstmalig im nach 150/55 n. Chr. entstandenen Dialogus cum Tryphone Judaeo des um 165 n. Chr. hingerichteten Justinus Martyr, vgl. M. Marcovich (Hrsg.), Iustini Martyris Dialogus cum Tryphone (*Patristische Texte und Studien* 47). Berlin–New York 1997, 89 (Kapitel XI, 5).

werden, die die konkrete Bedrohung des siebten Jahrhunderts zwar als ernst, aber letztlich auch als vorübergehend betrachtete[40]. Unter dem sechsten Jahrtausend wird neben anderem berichtet, daß Alexander der Große über seine Mutter Chuseth (!) aithiopischen Ursprunges gewesen sei. Diese habe dann nach dem Tode Philipps den Byzaz, Gründer und König von Byzantion, geheiratet, von diesem auch eine Tochter namens Byzantia empfangen, die ihrerseits mit König Romulus von Rom eine Ehe geschlossen habe, aus der drei Kinder hervorgingen, die in Rom, in Byzanz und in Alexandreia die Herrschaft ausüben sollten. Mit dieser Konstruktion wollte der Verfasser den Eindruck einer aithiopischen Herrschaft über die Welt erwecken, die aithiopischen Wurzeln des Byzantinischen Reiches sollten dann dessen Bestand bis zum Ende der Zeiten garantieren, dies gemäß der Aussage von Psalm LXVIII, 32, die nach der LXX lautet „Kusch erhebt zu Gott seine Hände“, nach der hier relevanten syrischen Pešitta aber „Kusch wird seine Herrschaft an Gott übergeben“[41]. Der prophetische Teil der Abhandlung des Ps.-Methodios beginnt mit der bereits eingangs unserer Ausführungen erwähnten Exegese des Zweiten Thessalonikerbriefes, Kapitel II, wonach ebenfalls wie aus dem gerade vorgestellten Psalm LXVIII der Bestand des Römisch-Byzantinischen Reiches bis zum Ende der Zeiten und dem Erscheinen des Antichristen abgeleitet wird; der Text berichtet anschließend – in der Form zukünftiger Ereignisse – von dem glanzvollen Sieg der Araber über die Perser, ihrem weiteren Vordringen und ihren zahlreichen Greueltaten, bis daß sie vom „König der Griechen“, also dem byzantinischen Kaiser, der gleichsam „vom Rausche erwacht“ sei, vernichtend geschlagen werden. Nach einer langen Friedensperiode werden in der Apokalypse des Ps.-Methodios erst dann die unreinen Völker hervorbrechen, diese Schrift nimmt also die aus anderen Textgattungen vertraute Gleichsetzung der Araber mit Gog und Magog nicht vor. Der Antichrist wird erscheinen, letztlich aber den Sieg Gottes nicht verhindern können. Jerusalems und des Heiligen Landes ist in diesem Zusammenhang hinreichend gedacht, doch ungeachtet des Faktums, daß die Apokalypse eher auf das Byzantinische Reich im allgemeinen Bezug nimmt, findet

[40] Vgl. W. Brandes, Apokalyptische Literatur, in: Idem – Fr. Winkelmann, Quellen zur Geschichte des frühen Byzanz (4.–9. Jahrhundert). Bestand und Probleme. Amsterdam 1990, 313.

[41] Vgl. P. Alexander, The Byzantine Apocalyptic Tradition, edited with an introduction by D. de F. Abrahamse. Berkeley–Los Angeles–London 1985, 22f., 29–32, 56–58. Weiters auch Idem, Psevdo-Mefodij i Ethiopiya (i.e. Pseudo-Methodius and Ethiopia). *Antichnaya Drevnost' i Srednie Veka, Sbornik* 10 (1973) 21–27a, auch enthalten in: Idem, Religious and Political History and Thought in the Byzantine Empire. London 1978, Text XI.

auch die Stadt am Bosporos verschiedentlich Erwähnung. Von besonderem Interesse ist dabei eine Passage, die nur in den griechischen Versionen des Ps.-Methodios zu finden ist: Hier wird von einem arabischen Feldzug gen Konstantinopel berichtet, der zu Lande wie zu Wasser unter Aufbietung zahlreicher Truppen erfolgen soll; Ephesos, Pergamon und das bithynische Malagrina werden dabei eingenommen, neben Bithynien auch Phrygien und Pamphylien in Gefahr schweben und zahlreiche Verwüstungen geschehen. Die Sequenz begegnet weder in der syrischen Originalfassung des Textes noch in der lateinischen Version, die spätestens um das Jahr 700 n. Chr., wie aus dem damals niedergeschriebenen Codex Barber. XIV, 44 hervorgeht, auf der Basis einer (verlorenen) griechischen Vorlage ihre Entstehung gefunden hat. Dieses Faktum, das Schweigen der Texte, die um 700 n. Chr. vorhanden sind, spricht dafür, in dem beschriebenen Angriff weniger eine Erinnerung an die große arabische Belagerung der Jahre 674 bis 678 n. Chr. zu sehen als vielmehr einen Bezug zur Belagerung der Jahre 717 und 718 n. Chr. zu vermuten, zur letztendlich gescheiterten Unternehmung des Maslama ibn Abdalmalik, die sich lediglich in dem nunmehr erhaltenen griechischen Überlieferungsstrang der Apokalypse niedergeschlagen hat[42]. Der Redaktor scheint die Einnahme Konstantinopels für möglich gehalten zu haben, doch wird aus den Schlußwendungen offenbar, daß diese Eroberung nur für eine begrenzte Zeit Bestand haben kann, letztlich wird der Hoffnung Ausdruck verliehen, daß die Byzantiner mit der Hilfe Gottes ihre Feinde vertreiben und vernichtend schlagen werden.

Die Danielapokalypsen

Die Übersetzung der Apokalypse des Ps.-Methodios vom Syrischen in die griechische Sprache war für die Geschichte der Literaturgattung von kaum zu überschätzender Bedeutung, nahezu alle später entstandenen Texte dieser Art zeigen sich von der Schrift beeinflußt[43]. Die Bearbeitungen ließen aber teilweise den Namen des – nur wenig bekannten – Kirchenvaters fort und suchten statt dessen Verbindungen zum Propheten Daniel herzustellen, auf dessen Bedeutung für das apokalyptische Schrifttum nun

[42] Vgl. hierzu W. Brandes, Apokalyptische Literatur, in: Idem – Fr. Winkelmann, Quellen zur Geschichte des frühen Byzanz (4.–9. Jahrhundert). Bestand und Probleme. Amsterdam 1990, 315 und A. 4. Zu den historischen Hintergründen vgl. R.-J. Lilie, Die byzantinische Reaktion auf die Ausbreitung der Araber. Studien zur Strukturwandlung des byzantinischen Staates im 7. und 8. Jhd. München 1976, 77–79 und 122–133.

[43] Vgl. P. Alexander, The Byzantine Apocalyptic Tradition, edited with an introduction by D. de F. Abrahamse. Berkeley–Los Angeles–London 1985, 61.

nicht mehr hingewiesen zu werden braucht. Bereits Liutprand von Cremona hatte anläßlich seines Berichtes über seine Gesandtschaftsreise nach Konstantinopel im Jahre 968 betont: „Habent Greci et Saraceni libros, quos ὁράσεις sive visiones Danielis vocant, ego autem Sibyllanos etc.", damit ein beredetes Zeugnis für diese Entwicklung gegeben[44]. Die Texte waren ursprünglich zu einem großen Teil in griechischer Sprache gehalten, sind heutzutage aber auch auf altslavisch, arabisch und armenisch, auf hebräisch, koptisch, persisch und syrisch überliefert, womit wieder einmal die besondere Problematik byzantinischer Literaturstudien in Erscheinung tritt[45]. Die nunmehr Danielapokalypsen genannten Schriften ließen zu einem großen Teil die historischen Ausführungen des Ps.-Methodios über die ersten sechs Millennien fort oder kürzten doch in diesem Bereich der Darstellung sehr stark, während die die Araber betreffenden Passagen der Vorlage oftmals ausgestaltet wurden und eine Aktualisierung erfuhren. Einige dieser Texte seien im folgenden kurz angesprochen:

Zwischen 827 und 829 n. Chr. entstand in Sizilien eine apokalyptische Schrift, die sich als eine Offenbarung des Erzengels Gabriel an den Propheten Daniel ausgab; ursprünglich auf griechisch geschrieben, ist der Text heute nur noch in altslavischer Sprache erhalten[46]. Die Ausführungen beginnen mit dem byzantinischen Kaiser Leon III. (717–741 n. Chr.) und führen bis zu Michael II. (820–829 n. Chr.), was einen ersten Datierungsansatz erlaubt. Als *vaticinia ex eventu* eingefügte Nachrichten über die im

[44] Vgl. P. Alexander, The Byzantine Apocalyptic Tradition, edited with an introduction by D. de F. Abrahamse. Berkeley–Los Angeles–London 1985, 61–95 "The Visions of Daniel: Extant Texts" und 96–122 "Visions of Daniel Summarized by Liutprand of Cremona".

[45] Zu den Literatur- und Quellenangaben vgl. W. Brandes, Apokalyptische Literatur, in: Idem – Fr. Winckelmann, Quellen zur Geschichte des frühen Byzanz (4.–9. Jahrhundert). Bestand und Probleme. Amsterdam 1990, 315–318 nebst den Anmerkungen auf Seite 316, 3–7 und 317, 1–3. – Die von G. Kalemkiar vorgestellte, nur mehr armenisch überlieferte, aber zweifelsfrei ebenfalls auf ein griechisches Original zurückzuführende „Siebente Vision Daniels" ist dagegen nicht in diesen Kontext einzuordnen, der Text ist vielmehr bereits um das Jahr 500 n. Chr. entstanden und weist zahlreiche Übereinstimmungen mit dem Orakel von Baalbek auf, vgl. G. Kalemkiar, Die siebente Vision Daniels. *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 6 (1892) 109–136, 227–240.

[46] Editionen unter anderem bei V. Istrin, Otkrovenie Mefodiia Patarskago. Moskau 1897, 156–158, und P. A. Lavrov, Apokrificheskie Teksty. *Sbornik Otdeleniia Russkago Iazyka i Slovesnosti Imperatorskago Akademia Nauk* LXVII, No. 13. St. Petersburg 1899, 1–5. Vgl. auch P. Alexander, The Byzantine Apocalyptic Tradition, edited with an introduction by D. de F. Abrahamse. Berkeley–Los Angeles–London 1985, 62–72 "The slavonic Daniel", ebd. 65–72 eine englische Übersetzung des Textes.

Jahre 827 n. Chr. einsetzende arabische Eroberung Siziliens ermöglichen eine genauere zeitliche Einordnung, sind aber auch als historische Nachrichten von unikaler Bedeutung und ein sicheres Indiz für den Entstehungsort der Schrift. Jerusalem und das Heilige Land werden in der Apokalypse, die interessanterweise mit dem Triumph des Antichristen und der Hinrichtung der als Boten der Endzeit erschienenen Propheten Eliah und Henoch endet, den letztendlichen Sieg Gottes aber unausgesprochen läßt, in ausreichendem Maße erwähnt, doch ist auch Konstantinopel oftmals genannt, zumeist in der Wendung ἑπτάλοφος, „Stadt der sieben Hügel", sind diese doch am Goldenen Horn ebenso zu finden wie am Tiber. So begegnet etwa in Verbindung mit Kaiserin Eirene, die nach der Blendung ihres Sohnes Konstantin VI. von 797 bis 802 n. Chr. erstmalig in der byzantinischen Geschichte als Frau allein über das Reich herrschte, die Fluchformel: „Woe to Thee, Babylon of the Seven Hills, because in thee the woman with the one breast rules." Diese Gleichsetzung der christlichen Herrscherstadt mit Babylon, der verworfenen Stadt der Johannesapokalypse[47], die einst als ein Symbol für das heidnische Römische Reich verstanden wurde, ist bemerkenswert, aber keineswegs unikal: bereits Andreas von Kaisareia hatte in seinem schon angesprochenen Kommentar zur Johannesapokalypse ausgeführt, daß mit Babylon eher Konstantinopel denn das damals als das bevorzugte Feindbild dienende Perserreich gemeint sein könne, damit eine Ansicht vertreten, die den Asketen und Weltabgewandten jener Zeit nahekam, aber in scharfem Widerspruch zur offiziellen Kaiser- und Reichsideologie stand, nach der das Königreich Gottes bereits im christlichen Römischen Imperium angelegt sei[48]. Im Anschluß an Eirene wurden in der Apokalypse weitere Herrscher beschrieben, dies teilweise mit scharf tadelnden Worten, die die bereits in den *Anecdota* des Prokop von Kaisareia aus der Mitte des sechsten Jahrhunderts begeg-

[47] Vgl. Apok. XVII „Die Hure Babylon" und XVIII „Die Ankündigung von Babylons Sturz. Die Klage über den Untergang Babylons". Die Wendung „woman with the one breast" ist als eine Gleichsetzung der Eirene mit einer Amazone zu verstehen.

[48] Vgl. P. Magdalino, The History of the future and its uses: prophecy, policy and propaganda, in: R. Beaton – Ch. Roueché (Hrsgg.), The making of byzantine history. Studies dedicated to D. M. Nicol. Cambridge 1993, 3–34, besonders 10. – Zu den Ausführungen des Andreas von Kaisareia vgl. J. Schmid, Studien zur Geschichte des griechischen Apokalypse-Textes. 1. Teil „Der Apokalypse-Kommentar des Andreas von Kaisareia". Text München 1955, Einleitung ebd. 1956, hier Textband 136f., 188f., 193, 199–202. Grundlegend zur Thematik bleibt O. Treitinger, Die Oströmische Kaiser- und Reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell. Vom Oströmischen Staats- und Reichsgedanken. Darmstadt ²1956.

nende Vorstellung vom Kaiser als Antichristen aufzugreifen scheinen[49]; im prophetischen Abschnitt berichtet der slavische Daniel dann von einem Retterkaiser, der sich gegen drei Rivalen durchzusetzen vermag und die Stadt kurzfristig befrieden kann, bevor neue Unruhen hereinbrechen, dies vielleicht eine Erinnerung an die Tetrarchie. Angriffe der Araber werden in der Folge erduldet und schließlich zurückgeschlagen, nach vielen Kämpfen kommt letztlich ein aithiopischer Kaiser, in dem sich die bei Ps.-Methodios belegte, freilich nur im Syrischen sinnvolle Exegese von Psalm LXVIII, 32 niedergeschlagen haben mag, um die ἑπτάλοφος einzunehmen und das Reich für 32 Jahre zu befrieden, die Kirchen und Altäre zu restaurieren. In Konstantinopel werden die frommen Menschen des Erdkreises konzentriert, letztlich aber fällt alles den hereinbrechenden „Unreinen Völkern" und dem Antichristen zum Opfer, die Stadt am Bosporos ist für den Verfasser des Textes nicht weiter interessant, das Geschehen geht nach Palästina über. – Auch die im Jahre 842 n. Chr. entstandene Apokalypse des Ps.-Chrysostomos, die mit der Erzählung über die aithiopische Prinzessin Chuseth, König Byzaz und den Ausdeutungen von Psalm LXVIII einsetzt, den Bestand des Byzantinischen Reiches bis zum Weltende mithin bereits in ihren Eingangsworten postuliert[50], im übrigen in ihrem letzten Abschnitt stark von dem vorgenannten Text abhängig ist, nimmt auf Konstantinopel Bezug: bedeutungsvoll ist vor allem eine anderweitig nicht belegte Passage, in der von der – historisch niemals erfolgten – Eroberung der Reichshauptstadt durch die Araber berichtet wird, die Tod und Verderben bringen[51]. Das in diesem Zusammenhang erwähnte Attaleia in Pamphylien läßt den Schluß zu, daß der Verfasser des Textes hier auf den geplanten Zug des al-Mutasim gegen Konstantinopel anspielt, der im Jahre 842 n. Chr. geplant war. Die arabischen Heere waren zu jener Zeit in einer starken Offensivphase, hatten 838 n. Chr. mit Amorion sogar den Stammsitz des regierenden byzantinischen Kaiserhauses erobert, vier Jahre später dann auf dem Seeweg nach Konstantinopel auch Attaleia eingenommen. Die

[49] Vgl. hierzu B. Rubin, Der Fürst der Dämonen. *BZ* 44 (1951) 469–481, und Idem, Der Antichrist und die „Apokalypse" des Prokopios von Kaisareia. *ZDMG* 110 (1961) 55–63.

[50] Vgl. P. Alexander, The Byzantine Apocalyptic Tradition, edited with an introduction by D. de F. Abrahamse. Berkeley–Los Angeles–London 1985, 72–77 „Pseudo-Chrysostom"; Edition des Textes bei A. Vassiliev, Anecdota graeco-byzantina I. Moskau 1893, 33–38 „Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου λόγος ἐκ τὴν ὅρασιν τοῦ Δανιήλ".

[51] A. Vassiliev, Anecdota graeco-byzantina I. Moskau 1893, 35f: „Εἰσελεύσονται ἐν τῇ πόλει τῇ ἑπταλόφῳ ἐν ἅρμασι καὶ ἵπποις καὶ ἕνεκαν τούτων πολλῆς αἱματεχυσίας, οὐκ ὀλίγον ποιήσαντες δὲ καὶ σκῦλα. τί χρὴ λέγειν; καὶ εἰσῆλθεν Ἰσμαὴλ τῷ ἀγγέλῳ ἕως Ἀτταλῶν".

dadurch ausgelösten Endzeiterwartungen schlagen sich im Text des Ps.-Chrysostomos nieder, es erschien dem Verfasser wohl unwahrscheinlich, daß die Feinde noch in irgendeiner Form aufzuhalten seien, die Eroberung der Reichshauptstadt verhindert werden könne. Das Faktum, daß ihm die unmittelbar nach der Eroberung der pamphylischen Seestadt erfolgte Zerstörung der arabischen Flotte durch ein Unwetter unbekannt geblieben ist, wodurch die Fortexistenz des Byzantinischen Reiches letztlich gesichert war, erlaubt eine äußerst exakte Datierung dieser Apokalypse. – Zu Beginn der Regierungszeit von Kaiser Basileios I. (867–886 n. Chr.) entstand die Schrift Daniel καὶ ἔσται, in einer Handschrift überliefert und aus zahlreichen Fragmenten zusammengesetzt[52]. Der Text verzichtete ebenfalls auf die historischen Ausführungen des Ps.-Methodios, sein Bericht setzt vielmehr mit dem arabischen Angriff auf Rom im Jahre 846 n. Chr. ein[53]. Konstantinopel wird wie auch in den übrigen Danieltexten verschiedentlich erwähnt, dabei sind unter anderem konkrete geographische Bezugspunkte angesprochen wie der beim heutigen Küçük Çekmece befindliche τόπος Ῥηγίου oder ein „Eisernes Tor“, für das sich drei Identifizierungsmöglichkeiten anbieten, die Orte am Zugang zum Daphnepalast, unweit von Hagios Thomas oder nahe dem Goldenen Horn[54]. In mehreren Fluchformeln wird die Reichshauptstadt auch von Daniel καὶ ἔσται dem Babylon der Johannesapokalypse gleichgesetzt, die reichsfeindliche Geisteshaltung findet also ebenfalls ihren Niederschlag. Interessant ist die Wendung „οὐαί σοι, ἑπτάλοφε, ὅτι καὶ σὺ ἀπὸ ὑδάτων καταποντίζεσαι“[55]: Konstantinopel scheint es beschieden, zum Ende der Zeiten im Meer zu versinken, ein Geschick, das erst nach intensiver Fürbitte der Bevölkerung abgewendet werden kann[56]. Der Gedanke eines solchen Strafgerichtes ist in der theologischen Literatur keineswegs neu, Jeremias LI, 42 und 63f. – in nachexilischer Zeit dem eigentlichen Prophetenbuch aus dem siebten vorchrist-

[52] Codex Vindob. hist. gr. 110 saec. XVI, 1r–3v.

[53] Vgl. P. Alexander, The Byzantine Apocalyptic Tradition, edited with an introduction by D. de F. Abrahamse. Berkeley–Los Angeles–London 1985, 77–95, Text bei A. Vassiliev, Anecdota graeco-byzantina I. Moskau 1893, 38–43 „ὅρασις τοῦ Δανιὴλ περὶ τοῦ ἐσχάτου καιροῦ καὶ περὶ τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος“.

[54] Zur Sidera oder ἡ Σιδηρᾶ Πόρτα vgl. R. Janin, Constantinople byzantine. Développement urbain et répertoire topographique. Paris ²1964, 423f. sowie A. Berger, Studien zu den Patria Konstantinupoleos. Bonn 1988, 580f.

[55] A. Vassiliev, Anecdota graeco-byzantina I. Moskau 1893, 41.

[56] A. Vassiliev, Anecdota graeco-byzantina I. Moskau 1893, 42: „Καὶ κράξονται οἱ ἄνθρωποι μετὰ δακρύων ἐπὶ Κύριον· μὴ καταποντίσῃ ἡμᾶς ἡ ὀργή σου, Κύριε, ἕως τέλος, ὅτι ἐκύκλωσεν ἡμᾶς ἐσχάτη ἄβυσσος τῶν ἁμαρτιῶν μας κτλ.“

lichen Jahrhundert hinzugefügt – bringt ihn ebenso wie die Johannesapokalypse XVIII, 21 mit Babylon in Verbindung, Ezechiel XXVI, 19 und XXVII, 34 verkündet dieses Geschick der Stadt Tyros, im oben behandelten Orakel von Baalbek soll sogar die gesamte Landschaft Dalmatien im Meer versinken[57]. Auch in bezug auf Konstantinopel gibt es bereits in anderen Literaturgattungen Belege dieser Art, eine entsprechende Vorstellung begegnet beispielsweise schon im Geschichtswerk des Johannes Malalas aus der Mitte des sechsten Jahrhunderts[58]. – Doch während es sich hier genau wie bei Daniel καὶ ἔσται lediglich um *Prophezeiungen*, um *Strafandrohungen* handelt, läßt eine in einer Wiener Handschrift[59] tradierte Danielapokalypse, die sogenannte ἐσχάτη ὅρασις τοῦ Δανιήλ, der Reichshauptstadt dieses Geschick auch tatsächlich zuteil werden[60]: der fragmentarisch anmutende Text, der mit Weherufen Gottes einsetzt und infolge seiner starken Konzentration auf die prophetischen Elemente nur schwer zu datieren ist, berichtet von einer wahnsinnigen Frau, der es gelingen wird, die Herrschaft über Konstantinopel auszuüben. Sie wird Gott lästern, worauf unverzüglich die Erde erbeben und die Stadt der sieben Hügel im Meer versinken wird; sichtbar soll allein die Konstantinssäule auf dem Forum bleiben, als ein Anhaltspunkt für die Schiffer, die hier um die Stadt weinen werden[61]. Ein gleiches Schicksal verkündet der Text auch den

[57] Jeremias LI, 42 „Das Meer überflutet Babel, vom Schwall seiner Wogen wird es bedeckt“, 63f. „Sobald du diese Buchrolle zu Ende gelesen hast, binde an sie einen Stein und wirf sie in den Euphrat! 64. Sprich dabei: So soll Babel versinken und nicht wieder hochkommen, wegen des Unheils, das ich über die Stadt bringe“; Apok. XVIII, 21 „Dann hob ein gewaltiger Engel einen Stein auf, so groß wie ein Mühlstein; er warf ihn ins Meer und rief: So wird Babylon, die große Stadt, mit Wucht hinabgeworfen werden, und man wird sie nicht mehr finden“; Ezech. XXVI, 19 „Denn so spricht Gott, der Herr: Ich mache dich zur verwüsteten Stadt; dann wirst du wie die Städte sein, die nicht mehr bewohnt sind. Die Urflut lasse ich steigen, so daß gewaltige Wassermassen dich zudecken“, XXVII, 34 „Jetzt liegst du zerbrochen im Meer, in den Tiefen der Fluten, deine Handelswaren, dein ganzes Heer sind mit dir versunken“. Im Orakel von Baalbek heißt es 17, 133–135 „Δαλματία καταποντισθήσεται πάνυ, Καμπανία καὶ Καλαβρία αἰχμαλωτισθήσονται“.

[58] Ioannis Malalae chronographia ex recensione L. Dindorfii, Bonn 1831, 481, 3–21, speziell 9f. „ἔλεγε (γυνή τις) γὰρ ὅτι μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἀνέρχεται ἡ θάλασσα καὶ πάντας λαμβάνει“.

[59] Codex Vindob. suppl. gr. 172 saec. XVI, 19v–24r.

[60] Text bei A. Vassiliev, Anecdota graeco-byzantina I. Moskau 1893, 43–47.

[61] Die besondere Rolle der Konstantinssäule erklärt sich dadurch, daß an ihrem Standort beziehungsweise in ihren Fundamenten gemäß einer schon vor dem sechsten Jahrhundert belegten Legende christliche wie heidnische Reliquien verborgen sein sollen, vgl. dazu A. Berger, Studien zu den Patria Konstantinupoleos. Bonn 1988, 295–299.

Städten Thessalonike und Smyrna sowie der Insel Zypern[62]. Die das Unheil veranlassende Herrscherin ist wohl im Hinblick auf die bereits erwähnte Kaiserin Eirene erschaffen worden. Der Autor war stark an der Offenbarung des Johannes orientiert, so sind die um Konstantinopel weinenden Seeleute zweifelsfrei in Anlehnung an Apok. XVIII, 17–19 eingefügt worden[63]. Die vorgegebenen, aus Ps.-Methodios erwachsenen Traditionen der Danielapokalypsen scheint der Autor dagegen nicht immer verstanden zu haben, so wußte er beispielsweise mit der heilbringenden Bedeutung der Aithiopier, die sich ja nur über den syrischen Bibeltext logisch erschließen läßt, nichts mehr anzufangen, reihte diese vielmehr in einem unikalen Akt zusammen mit den Ismaeliten, den Franken und Tataren den Reichsfeinden zu[64]!

Die Apokalypse des Andreas Salos

Ungeachtet der Vielzahl der zu dieser Zeit entstandenen Schriften muß aber die Feststellung getroffen werden, daß die dynamische Phase des apokalyptischen Denkens, die für die gesamte byzantinische Gesellschaft des sechsten und siebten Jahrhunderts so charakteristisch gewesen ist, im neunten Jahrhundert nicht mehr begegnet: der siebte Aion war nun schon seit mehreren Jahrhunderten angebrochen, ohne daß das Ende der Zeiten wirklich herangenaht wäre; an die Stelle jenes *kollektiven* Gefühles der Bedrohung, das in der frühbyzantinischen Zeit äußerst lebendig war und

[62] A. VASSILIEV, Anecdota graeco-byzantina I. Moskau 1893, 46: „καὶ ἐν τῷ μὴ εἶναι ἄνδρα χρήσιμον βασιλεύσει γύναιον μιαρὸν ἐν τῇ ἑπταλόφῳ καὶ μιάνει ... τὰ ἅγια θυσιαστήρια τοῦ θεοῦ καὶ σταθεῖσα ἐν μέσῳ τῆς ἑπταλόφου κράξει μεγάλῃ φωνῇ λέγουσα· τίς θεὸς πλὴν ἐμοῦ καὶ τίς δύναται ἀντιστῆναι τὴν ἐμὴν βασιλείαν; καὶ εὐθὺς σεισθήσεται ἡ ἑπτάλοφος καὶ καταποντισθήσεται σύμψυχῶς ἐν βυθῷ καὶ μόνος ὁ ξηρόλοφος ἔσται φαινόμενος, καὶ τὰ διαβαινόμενα πλοῖα μέλλουσι θρηνεῖν εἰς τὴν ἑπτάλοφον. καὶ οὕτω βασιλεύσει ἕτερος ἐν Θεσσαλωνίκῃ ἐπὶ χρόνων μικρῶν καὶ εὐθὺς καταποντισθήσεται Σμύρνη καὶ ἡ Κύπρος καταποντισθήσεται κτλ."

[63] Eine ähnliche Passage begegnet im übrigen auch in den im zehnten Jahrhundert auf der Basis verschiedener Quellen zusammengestellten Patria Konstantinoupoleos, wo es in Verbindung mit dem am Golf von Nikomedeia gelegenen Palast des Byzaz heißt: „τοῦ δὲ Βρύαντος τὰ παλάτια ἔκτισεν Τιβέριος καὶ Μαυρίκιος· ἐκλήθη δὲ Βρύας, ὅτι, μέλλοντος τοῦ ἐσχάτου βασιλέως ἐξελθεῖν καὶ κατοικῆσαι εἰς Ἱεροσόλυμα, ἐν αὐτῷ τῷ Βρύαντι θέλει ἀκοῦσαι τὸν βρυγμὸν καὶ τὴν βοὴν τοῦ κλαυθμοῦ τῆς πόλεως" (P III 170), Scriptores originum Constantinopolitanarum rec. TH. PREGER II. Leipzig 1907, 268, 10–269, 2; vgl. auch A. BERGER, Untersuchungen zu den Patria Konstantinupoleos. Bonn 1988, 713f.

[64] A. VASSILIEV, Anecdota graeco-byzantina I. Moskau 1893, 45f.: „καὶ αὐτὸς ἄρας τὴν ῥομφαίαν ἀπὸ τῶν ἀγγέλων πατάξει τοὺς Ἰσμαηλίτας, Αἰθίωπας, Φράγκους, Ταττάρους καὶ πᾶσαν γενεάν".

sich oftmals literarisch nachweisen läßt, sind nunmehr die Befürchtungen von *Einzelpersonen* getreten. Dies gilt grundsätzlich auch, wenn mit dem zehnten Jahrhundert wieder eine Intensivierung des eschatologischen Denkens in Byzanz nachweisbar wird, neue apokalyptische Erwartungen mit der bald herannahenden Mitte des siebten Weltenjahrtausends verbunden wurden[65]. So entstand zu dieser Zeit der dritte wichtige Kommentar zur Apokalypse des Johannes, verfaßt durch den bedeutenden Gelehrten Arethas von Kaisareia (um 850 – nach 932 n. Chr.)[66], vor allem aber gilt es der Offenbarung des Andreas Salos zu gedenken, die, in die Vita des Heiligen eingebunden, in annähernd einhundert Handschriften tradiert wurde und damit jenen Vertreter apokalyptischen Gedankengutes darstellt, der innerhalb der byzantinischen Literatur die reichhaltigste Überlieferung erfahren hat[67]. Der von einem nicht weiter bekannten Nikephoros von Konstantinopel niedergeschriebene Text steht in keiner direkten Abhängigkeit zur Schrift des Ps.-Methodios von Patara, greift aber selbstverständlich zahlreiche hier aufgebrachte und in den Danielapokalypsen fortentwickelte Gedanken und Erzähltraditionen auf, darunter etwa die Vorstellung vom Letzten Römischen Kaiser in Jerusalem[68]. Die Handlung, berichtet in der Form einer Verkündigung des Heiligen auf eine entsprechende Frage seines Schülers Epiphanios hin, sieht weniger das Byzantinische Reich in seiner Gesamtheit, sondern ist stark auf Konstantinopel konzentriert, das bereits eingangs als das „Neue Jerusalem", als νέα Ἱερουσαλήμ, bezeichnet wird, womit der Autor an die entsprechende Tradition aus dem siebten Jahrhundert anknüpft[69]. Die Apokalypse läßt die

[65] Vgl. P. MAGDALINO, The History of the future and its uses: prophecy, policy and propaganda, in: R. BEATON – CH. ROUECHÉ (Hrsgg.), The making of byzantine history. Studies dedicated to D. M. Nicol. Cambridge 1993, 3–34, 24–26.

[66] Vgl. G. PODSKALSKY, Byzantinische Reichseschatologie. München 1972, 88–91. Die beiden anderen wichtigen Kommentatoren dieses Textes sind die oben genannten Oikumenios und Andreas von Kaisareia, vgl. A. 25.

[67] L. RYDEN (Hrsg.), The Life of St. Andrew the Fool. I „Introduction, Testimonies and Nachleben. Indices", II „Text, Translation and Notes. Appendices", Uppsala 1995. Zu den Überlieferungsträgern der Vita vgl. A.O. I, 151–181, zu Text und Übersetzung der Apokalypse A.O. II, 258–285.

[68] Vgl. P. ALEXANDER, The Byzantine Apocalyptic Tradition, edited with an introduction by D. de F. Abrahamse. Berkeley–Los Angeles–London 1985, 151–184 „The Last Roman Emperor".

[69] L. RYDEN (Hrsg.), The Life of St. Andrew the Fool II. Uppsala 1995, 258–260: „εἰπέ μοι, παρακαλῶ σε, πῶς τὸ τέλος τοῦ κόσμου τούτου καὶ πότε καὶ τί ἐστιν ἀρχὴ ὠδίνων καὶ πῶς γνώσονται οἱ ἄνθρωποι ἐγγὺς εἶναι ἐπὶ θύραις; ἀπὸ ποίων δὲ σημείων ἡ ἀπόδειξις ἔσται τῆς συντελείας, καὶ ποῦ παρελεύσεται ἡ πόλις ἡμῶν αὕτη ἡ νέα Ἱερουσαλήμ, καὶ οἱ ἐνθάδε ὄντες ναοὶ ἅγιοι τί γενήσονται καὶ οἱ σταυροὶ καὶ αἱ τίμιαι εἰκόνες καὶ αἱ βίβλοι καὶ τὰ τῶν ἁγίων λείψανα;".

Reichshauptstadt in vertrauter Weise bis zum Ende der Zeiten bestehen, dies freilich nicht aus der traditionellen Exegese von Psalm LXVIII oder dem Zweiten Brief des Paulus an die Gemeinde in Thessalonike heraus, sondern schlicht, da Konstantinopel „unter dem Schutz der Gottesgebärerin" stehe, eine Vorstellung, die sich ebenfalls bis in das siebte Jahrhundert zurückverfolgen läßt, die ihre Ursprünge in der erfolgreich überdauerten Belagerung durch Awaren und Perser besitzt. Zahlreiche Angriffe und Belagerungen gelte es gleichwohl zu überstehen, bevor ein Kaiser, der „aus der Armut" stammt, das Ende der Zeiten einläuten wird. Dieser Herrscher, gut und gerecht, wird die Stadt und das Reich befrieden und gegen die Feinde, insbesondere die Juden und die hier „Söhne der Hagar" genannten Araber, vorgehen. In der Folge wechseln dann gerechte und ungerechte Regenten einander ab, darunter auch der bereits in der altslavisch überlieferten Danielapokalypse begegnende Kaiser aithiopischer Provenienz, der die in den Wirren zerstörten Kirchen der Stadt (oder des Reiches) wieder instandsetzen soll[70]. Die gleichfalls aus der Danieltradition bekannten, einander bekämpfenden Lokalherrscher sind ebenso anzutreffen wie die ruchlose Monarchin, in die Züge der oben erwähnten Kaiserin Eirene (797–802 n. Chr.) eingeflossen sein mögen[71]. Unter ihrer Hoheit werden überall mangelnde Moral und Unreinheit anzutreffen sein, die Apokalypse kündet von Kirchenschändungen, die selbst auf die Hagia Sophia übergreifen, von Inzest und, in diesem bemerkenswerten Kontext, von Musik und Tanz. Die frevelnden Worte der Regentin werden letztlich genau wie in der ἐσχάτη ὅρασις τοῦ Δανιήλ der Grund dafür sein, daß Gott Konstantinopel im Meer versinken läßt, womit das Weltenende unmittelbar eingeläutet wird und der Bericht über die weiteren Geschehnisse nunmehr nach Palästina übergeht[72]. Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang die abermalige Frage des Schülers Epiphanios, ob denn, so Konstantinopel ein derartiges Geschick erleiden soll, auch die Hagia Sophia untergehen muß, ob diese nicht vielmehr auf eine wundersame Weise gerettet werden könne, ein beredetes Zeugnis für die Bedeutung, die der Kirchenbau im Denken der Byzantiner innehatte. Die entsprechende Antwort des Heiligen ist knapp: das Gebäude werde nicht mehr gebraucht, das einzige Denkmal, das noch an die Stadt erinnert, wird die Konstantinssäule auf dem Forum sein – der

[70] L. Ryden (Hrsg.), The Life of St. Andrew the Fool II. Uppsala 1995, 268.

[71] L. Ryden (Hrsg.), The Life of St. Andrew the Fool II. Uppsala 1995, 270, 272.

[72] L. Ryden (Hrsg.), The Life of St. Andrew the Fool II. Uppsala 1995, 272–275; ebd. 274 u.a. „καὶ τὸ ὑποκάτω αὐτῆς ἀνασπάσει ἀπὸ τῆς γῆς καὶ ἀρεῖ αὐτὴν εἰς ὕψος ὡς μύλον γυροβαλούμενον, ὥστε τοὺς ἐν μέσῳ τῆς πόλεως ἐν φρίκῃ πολλῇ βοᾶν τὸ οὐαί. καὶ πάλιν ταχέως κατενεχθείσης αὐτῆς κάτωθεν τὰ ἀναβρύσαντα ὕδατα σφοδρῶς κατακαλύψαντα τῷ φοβερῷ καὶ ἀχανεῖ πελάγει τῆς ἀβύσσου παραπέμψουσιν".

aus der Danieltradition bekannte Topos ist also auch bei Andreas Salos verwendet, dies im übrigen in einer deutlichen Anspielung auf das Geschick Babylons, wie es in der Apokalypse des Johannes XVIII, 9–20 beschrieben ist[73].

Ausklang

Die Mitte des siebten Jahrtausends der Welt fiel in die Regierungszeit des asketisch anmutenden Kaisers Basileios II. (976–1025 n. Chr.), der in seinen Taten und Handlungen ebenso wie verschiedene seiner Vorgänger stark von eschatologischen Motiven geleitet war[74], doch verstrichen die Jahre wiederum, ohne daß das Weltenende herannahen würde, die Ankunft des Antichristen ließ weiterhin auf sich warten. Diese abermalige Verzögerung führte dazu, daß sich speziell unter den Gebildeten und Literaten langsam die Einstellung zum apokalyptischen Gedankengut und der hieraus resultierenden Literatur zu verändern begann, es entwickelte sich unter ihnen mehr und mehr das Bewußtsein, daß das Herannahen des Jüngsten Gerichtes ungeachtet der vielhundertjährigen Exegese von Psalm LXVIII, speziell Vers 32 sowie dem Zweiten Thessalonikerbrief Kapitel II, Verse 7f. nicht an die Existenz der Stadt Konstantinopel oder des Römisch-Byzantinischen Reiches gebunden sei, daß Gott vielmehr die Sorge um die Seelen seiner Geschöpfe ein dringlicheres Anliegen sei denn politische Angelegenheiten[75]. Eschatologische Denkmuster sind zwar auch weiterhin, das heißt nach dem zehnten und elften Jahrhundert, nachweisbar, wurden teilweise sogar neu geschaffen, wie beispielsweise die berühmte AIMA-Prophezeiung, die das Ende der Zeiten im ausgehenden zwölften Jahrhundert erwartete, unter der Herrschaft des letzten Komnenenkaisers und in den Anfängen der Dynastie der Angeloi[76]. Auch wurde selbstverständlich die in früheren Zeiten komponierte apokalyptische Literatur gelesen und weitertradiert, da besonders unter den nur wenig gebildeten

[73] L. Ryden (Hrsg.), The Life of St. Andrew the Fool II. Uppsala 1995, 276–279.

[74] Vgl. P. Magdalino, The History of the future and it s uses: prophecy, policy and propaganda, in: R. Beaton – Ch. Roueché (Hrsgg.), The making of byzantine history. Studies dedicated to D. M. Nicol. Cambridge 1993, 3–34, 25f.

[75] Zu Einzelheiten vgl. P. Magdalino, The History of the future and its uses: prophecy, policy and propaganda, in: R. Beaton – Ch. Roueché (Hrsgg.), The making of byzantine history. Studies dedicated to D. M. Nicol. Cambridge 1993, 3–34, 31f.

[76] Vgl. hierzu C. Mango, The Legend of Leo the Wise. *Zbornik Radova Vizantoloskog Instituta* 6 (1960) 59–93, 63f. (auch abgedruckt in: Idem, Byzantium and its Image. History and Culture of the Byzantine Empire and its Heritage. London 1984, Text XVI); P. Karlin-Hayter, Le portrait d´ Andronic I Comnène et les Oracula Leonis Sapientis. *Byz-*

Menschen die Vorstellung vom Einbruch des Weltenendes noch vor dem Ablauf des siebten Aion fortbestand, andererseits aber läßt sich aus der zunehmenden geistigen Distanz der Intellektuellen der Gattung gegenüber erklären, daß wirklich originelle apokalyptische Schriften, das heißt Texte, die nicht nur die vorgegebenen Erzählstoffe und die seit Ps.-Methodios bekannten Motive nach eigenem Gutdünken variieren[77], sondern Neues begründen, die ihrerseits noch einmal für die ihnen nachfolgenden Generationen einen gewissen Vorbildcharakter hätten annehmen können, nach der Offenbarung des Andreas Salos nicht mehr entstanden sind.

Zusammenfassung

Die Stadt Konstantinopel wird in der byzantinischen Apokalyptik, ihrer realen politischen Bedeutung gemäß, oftmals erwähnt; sie hat im Verlauf der Zeit aber ungeachtet des Widerspruches zur offiziellen Reichsideologie eine immer stärkere Angleichung an Babylon erfahren, wie es in der Apokalypse des Johannes beschrieben wurde, eine Identifizierung, die konsequenterweise in die Vorstellung einmünden mußte, daß die Stadt einst ebenso wie ihr Vorbild im Meer versinken werde. Diese in ihrer Dimension nicht mehr steigerungsfähige Idee ist zweifelsfrei auch in spätbyzantinischer Zeit in breiten Schichten bekannt gewesen, sie bildete wohl allen Vorbehalten der gebildeten Theologen wie Laien zum Trotz eine *communis opinio* im Weltbild weiter Kreise der byzantinischen Gesellschaft und sollte daher heutzutage als ein wichtiges Quellenzeugnis nicht unberücksichtigt bleiben, so man gelehrte Reflexionen über die Bedeutung Konstantinopels im Denken der Byzantiner anstellt, Reflexionen, die sich üblicherweise lediglich auf die *Laudes Constantinopolitanae* und das in ihnen überreich enthaltene Städtelob stützen, damit aber eine wichtige historische Gegenstimme zu überhören drohen. Dieses Phänomen herausgearbeitet und erstmalig in dieser Deutlichkeit betont zu haben, war das wesentliche Anliegen unserer Ausführungen.

Forsch 12 (1987) 103–123; P. Magdalino, The History of the future and its uses: prophecy, policy and propaganda, in: R. Beaton – Ch. Roueché (Hrsgg.), The making of byzantine history. Studies dedicated to D. M. Nicol. Cambridge 1993, 3–34, 27. Zuletzt A. Giannouli, Der Kommentar des Akakios Sabaites zum Großen Kanon des Andreas von Kreta. Studien zu Überlieferung und Quellen. Text auf der Basis des Codex Athous Dionysiou 268. Diss. Wien 1997, 208f.

[77] Man denke hier beispielsweise an die sogenannte Apokalypse des Leon von Konstantinopel, die aller Wahrscheinlichkeit nach von Patriarch Leon Stypes von Konstantinopel (1134–1143 n. Chr.) geschrieben worden ist, und zwar in der Tradition der Danielapokalypsen, vgl. R. Maisano, L'apocalisse apocrifa di Leone di Costantinopoli. Neapel 1975.

MANFRED KERTSCH / GRAZ

PATRISTISCHE SCHLAGLICHTER

I.: Zur Problematik des Rechtsanspruches bei der Schatzfindung: ein antiker Beleg bei Johannes Chrysostomos.

Gegen Ende seiner 41. Homilie zur Apostelgeschichte[1] schickt sich Chrysostomos an, eine Geschichte zu erzählen, die sich in früheren Zeiten abgespielt habe und wo es ums Geld geht: Βούλομαί τι διηγήσασθαι γενόμενον ἐπὶ τῶν παλαιῶν, οὐ περὶ ὀργῆς[2], ἀλλὰ περὶ χρημάτων·

Ἦν τινι – fährt er dann fort – χωρίον θησαυρὸν ἔχον ἐγκεκρυμμένον οὐκ εἰδότος τοῦ δεσπότου· τοῦτο ἐκεῖνος τὸ χωρίον ἀπέδοτο. Ὁ πριάμενος διασκάπτων ὥστε φυτεῦσαι καὶ ἐπιμελήσασθαι, εὗρε τὸν θησαυρὸν ἐναποκείμενον. Μαθὼν ὁ ἀποδόμενος τοῦτο, ἐλθὼν ἐβιάζετο τὸν ἠγορακότα ἀπολαβεῖν τὸν θησαυρόν· χωρίον γὰρ ἔλεγε πεπρακέναι, οὐ θησαυρόν. Πάλιν ἐκεῖνος διωθεῖτο αὐτόν, λέγων, τὸ χωρίον ἠγορακέναι μετὰ τοῦ θησαυροῦ, καὶ οὐδένα λόγον ποιεῖν ὑπὲρ τούτου. Εἰς ἀμφισβήτησιν κατέστησαν ἀμφότεροι, ὁ μὲν λαβεῖν βουλόμενος, ὁ δὲ φιλονεικῶν μὴ δοῦναι.

Die Übersetzung[3] der Stelle: „Irgendwer hatte ein Grundstück mit einem verborgenen Schatz, von dem der Eigentümer nichts wußte. Dieser verkaufte das Grundstück. Als der Käufer es aufgrub, um es zu bepflanzen und zu kultivieren, stieß er auf den eingegrabenen Schatz. Als der Verkäufer davon erfahren hatte, kam er herbei und wollte den Käufer zwingen, ihm den Schatz abzugeben, mit der Begründung, er habe ein Grundstück und nicht einen Schatz verkauft. Der andere hingegen wies ihn zurück mit der Behauptung, das Grundstück mitsamt dem Schatz erstanden zu haben und darüber keine Rechenschaft ablegen zu müssen. Beide gerieten in einen Rechtsstreit, bei dem der eine den Schatz zurückbekommen wollte, der andere darauf beharrte, ihn nicht herzugeben."

[1] In acta apost. h. 41,5, *PG* 60, 296.

[2] Von der Schädlichkeit dieser Charakterschwäche ist ausführlich vorher die Rede.

[3] Es ist meine eigene. – Eine Übertragung der chrysostomischen Homilien zur Apostelgeschichte ins Deutsche gibt es meines Wissens bis heute nicht; wohl aber eine solche ins

Die Geschichte geht zwar noch weiter: Man traf einen Dritten, besprach sich mit ihm und fragte ihn, wem der Schatz zustehe. Der jedoch ging darauf nicht ein, versprach aber, ihren Streit so zu lösen, daß er selbst der Besitzer sein werde. Er nahm den Schatz – die anderen willigten ohne weiteres ein –, hatte aber damit später jeden erdenklichen Ärger und mußte die Erfahrung machen, daß die beiden zu Recht darauf verzichtet hatten. Indessen, die Nutzanwendung dieser Fortsetzung der Erzählung interessiert uns hier weiter nicht:

Chrysostomos will damit zeigen, daß wir auch im Affekt des Zornes (περὶ τῆς ὀργῆς) nicht so weit gehen sollen, Rache zu üben, d.h. sozusagen „unser Recht zu erstreiten", was nur negative Folgen haben würde, und daß Leute, die sich eine Beleidigung haben zuschulden kommen lassen, im Beziehen der gerechten Strafe miteinander wetteifern dürfen. So ungefähr ist – wie ich glaube – dieser seltsame Passus mit einer gewissen Ironie, die in den letzten Worten (καὶ τοὺς λελυπηκότας φιλονεικεῖν δοῦναι δίκην sc. δεῖ) zu stecken scheint, zu verstehen. Seltsam ist überhaupt auch die Parallelisierung mit dem Rechtsstreit der Findung und Zuordnung eines Schatzes. Was uns hier eigentlich interessiert, ist nur das juristische Problem, wer den Schatz rechtlich zugestanden bekommen soll. Klärend und doch wieder nicht in dieser Frage ist eine Stelle bei Philostratos, und zwar *Vita sophistarum* II,1[4], wo von einem gewissen Attikos, dem Vater des Sophisten Herodes aus Athen, berichtet wird, daß ihn Fortuna auf einen ungeheuren Schatz in einem seiner Häuser hinführte, dessen Größe ihn allerdings eher stutzig machte und nicht sonderlich erfreute. Daher schrieb er an den damaligen Kaiser Nerva folgenden Brief: θησαυρόν, ὦ βασιλεῦ, ἐπὶ τῆς ἐμαυτοῦ οἰκίας εὕρηκα· τί οὖν περὶ αὐτοῦ κελεύεις; darauf antwortete der Kaiser: χρῶ οἷς εὕρηκας. Attikos aber blieb bei seiner Vorsicht (εὐλαβείας) und schrieb, daß das Ausmaß des Schatzes für ihn unfaßbar sei: ὑπὲρ ἑαυτὸν εἶναι τὰ τοῦ θησαυροῦ μέτρα. Daraufhin der Kaiser: καὶ παραχρῶ τῷ ἑρμαίῳ, σὸν γάρ ἐστιν (also: „dann mißbrauche halt deinen unverhofften Fund; er gehört dir!"). Das ist freilich keine juristisch brauchbare Stellung-

Englische: A Commentary on the Acts of the Apostles, transl. by H. Browne et alii, NPNF 11 (vgl. die Übersicht in: Joh. Chrysostomus: Acht Reden gegen Juden, eingel. u. erläut. von R. Brändle, übers. von V. Jegher-Bucher [= BGrL 41], Stuttgart 1995, 291, wo in der Zitation allerdings ein Irrtum unterlaufen ist!).

[4] Editionen: Flavii Philostrati opera auctiora edidit C. L. Kayser, vol. II, Leipzig/Teubner 1871 (reprograph. Nachdr.), 56–57; Philostratus and Eunapius: The Lives of the Sophists with an English translation by W. Cave Wright (Loeb Class. Libr. 134), London/Cambridge, Mass. 1989, 140/142.

nahme seitens des Kaisers![5] Eine exaktere Auskunft erhalten wir wohl in Kaiser Justinians Institutionen des Corpus Juris Civilis II, 1,39 („De rerum divisione")[6]: „Thesauros, quos quis in suo loco invenerit, divus Hadrianus naturalem aequitatem secutus ei concessit qui invenerit." („Schätze, die jemand auf seinem Grundstück findet, hat der vergöttlichte Kaiser Hadrian, der natürlichen Gerechtigkeit folgend, demjenigen zugesprochen, der sie gefunden hat.")

II.: Freilich kommen solchen Reden die Wünsche eines jeden sehr zustatten, weshalb denn gerade nichts leichter ist, als sich selbst zu täuschen; denn jeder glaubt gern, was er wünscht, die Dinge selbst aber sind oft anders beschaffen (Demosth., or. 3,19).[7]

Diese goldenen, sprichwörtlich[8] gewordenen Worte des größten Redners des Altertums mögen der folgenden Untersuchung als Motto und zugleich Bezugsstelle bzw. Anknüpfungspunkt voranstehen. Isidor von Pelusion wird sich wohl darauf berufen, wenn er schreibt (ep. V, 501, *PG* 78, 1616 CD): Μέγα γὰρ ἑκάστῳ τὸ βούλημα. Ἐπειδὴ γὰρ οὐ τὰ πράγματα ὅπως πέφυκε σκοπεῖ, ἀλλὰ τὴν ἑαυτοῦ γνώμην παντὶ σθένει κυρῶσαι προαιρεῖται, ὃ βούλεται, τοῦτο καὶ οἴεται, καίτοι πραγμάτων πολλάκις ἀντιφθεγγομένων.[9] Absolut sicher ist dies jedenfalls bei der Stelle ep. II, 146 (ib. 601 B), wo der Pelusiote Demosthenes diesbezüglich direkt apostrophiert mit den Worten: ... σὺ τοῦθ' ἡμᾶς ἐδίδαξας. Σὸν γάρ ἐστι τὸ ἀοίδιμον ἐκεῖνο καὶ ἀληθὲς ἀπόφθεγμα· ὃ γὰρ βούλεται, τοῦθ' ἕκαστος καὶ οἴεται κτλ.[10] Auch Isidors bewundertes Stilmuster, Johannes Chrysostomos, bewegt sich in diesem klassischen Fahrwasser, wenn er In ep. ad Coloss. c. 1 hom. II, 4 ex. (*PG* 62, 315)[11] formuliert: Ἃ γὰρ βούλεταί τις, ταῦτα καὶ οἴεται, ταῦτα καὶ προσδοκᾷ· οἱ

[5] Vgl. H. Honsell/Theo Mayer-Maly/W. Selb, Römisches Recht, Berlin/Heidelberg u.a. ^{4}1987, 166 nebst A. 23; auch „Römisches Privatrecht" (lateinisch und deutsch), ausgewählt, übertragen, erklärt und eingeleitet von E. Scharr, Artemis-Verlag Zürich und Stuttgart, 484/485.

[6] Hrsg. von O. Behrends/R. Knütel/B. Kupisch/H. H. Seiler, Heidelberg 1993, 55.

[7] Vgl. auch die Fortsetzung in § 20.

[8] Vgl. C. Weyman's Ergänz. zu Otto's Sprichwörtern u. sprichwörtl. Redensarten der Römer (S. 97 s.v. „credere" 1) in: *Archiv f. lat. Lexikogr.* 13 (1904), 269; ders. auch ebd. Bd. 8 (1893), 26.

[9] Vgl. Chrys., In acta apost. h. 41, 5 (*PG* 60, 296).

[10] Vgl. bereits Rittershaus ad loc. n. 55 sowie insbesondere n. 98 zu ep. II, 197 (ib. 641 D/644 A); weiters L. Bayer, Isidors von Pelusium klassische Bildung, Paderborn 1915 (= *Forsch. z. Christl. Lit.- u. Dogmengesch.* 13/2), 22.

[11] Der erwähnte Rittershaus, der diese St. u.a. zu Isidors ep. II, 197 zitiert (*PG* 78, 644 D), deklariert sie allerdings als „homilia 50 ad pop. Antioch." (sic!).

ἀντιλέγοντες ληρός εἰσιν. Dies sind aber nicht die einzigen Stellen, wo das Pochen auf den persönlichen, individuellen Willen oder Wunsch, auf den es vermeintlich ankommt, betont wird. Isidor mahnt den wahren Interpreten des Sinngehaltes der Hl. Schrift (Τὸν …τὸν νοῦν τῶν ἱερῶν Γραφῶν ἑρμηνεῦσαι πειρώμενον) beispielsweise ep. III, 292 (*PG* 78, 965 D): μηδὲ πρὸς τὸ οἰκεῖον βούλημα τὸν ἐκείνων νοῦν ἐκβιάζεσθαι, sozusagen: „gewaltsam hinbiegen." Das ist ein kräftiges Wort, das in solchem Zusammenhang immer wieder vorkommt, so: ep. II, 63 (508 A–B); ib. 195 (641 B–C); ep. IV, 203 (1289 D/1292 A), usf.[12] Es kommt inhaltlich auf das gleiche hinaus, wenn Chrysostomos mahnt (In c. 1 Gen.hom. IX, 1, *PG* 53, 76): … μηδὲ τὴν ὑγιῆ τῶν δογμάτων διδασκαλίαν ἐπιθολῶσαι τῇ λύμῃ τῶν ἐπιχειρούντων τὰ ἐκ τῶν οἰκείων λογισμῶν ἐπεισάγειν.[13] Auch Neilos von Ankyra, der andere Briefschreiber jener Zeit, empfiehlt (ep. II, 331, *PG* 79, 361 D): Μὴ βούλου πρὸς τὸν ἴδιον σκοπὸν πανταχῇ τὰ πράγματα γίνεσθαι … καταδέχου μᾶλλον τὰ γινόμενα γίνεσθαι, ὡς οἰκονομεῖ Κύριος …, also eine allgemeinere, weniger spezifische Empfehlung als die vorigen, der aber ein alter Topos zugrunde liegen dürfte, wie etwa das Fragment aus Περὶ αὐταρκείας des Teles zeigt:[14] … δεῖ μὴ τὰ πράγματα πειρᾶσθαι μετατιθέναι, ἀλλ' αὐτὸν παρασκευάσαι πρὸς ταῦτά πως ἔχοντα, ὅπερ ποιοῦσιν οἱ ναυτικοί· οὐ γὰρ τοὺς ἀνέμους καὶ τὴν θάλατταν πειρῶνται μετατιθέναι, ἀλλὰ παρασκευάζουσιν αὑτοὺς δυναμένους πρὸς ἐκεῖνα στρέφεσθαι.[15] Um das Thema des „gewaltsamen Auslegens" der Hl. Schrift weiterzuführen: ein anderer signifikanter Ausdruck für die Sache ist παρερμηνεύειν ("abwegig, falsch auslegen")! Eine programmatische Stelle dafür liegt bei Isidor, ep. III, 125 (*PG* 78, 825 CD/828 A) vor, wo er schreibt: Πολλάκις ἐθαύμασα τῶν τὰς θείας παρερμηνευόντων Γραφὰς καὶ τὸ οἰκεῖον μᾶλλον βούλημα ἢ τὸ ἐν αὐταῖς κείμενον παριστᾶν πειρωμένων. Τὸ γὰρ ἄκρατον αὐτῶν καὶ εἰλικρινὲς … τῷ φαύλῳ καὶ ἐξιτήλῳ τῶν οἰκείων δογμάτων παρακιρνῶντες ὕδατι[16], τὰ θεῖα καπηλεύειν[17] τολμῶσι … Τὰς γὰρ ἀκραιφνεῖς

[12] Der Heide Plutarch verwendet hiefür in einem typologisch vergleichbaren Kontext das Kompositum παραβιαζόμενοι nebst dem Synonym διαστρέφοντες (De aud. poet. 4, 19 E, vol. I, p. 38 Paton; vgl. 11, 31 E, ib. p. 63).

[13] Vgl. h. X, 6 (ib. 87 sq.); h. XIII, 2 (ib. 106); In c. 2 Gen. h. XIII, 3 ex. (ib. 109).

[14] Bei Stobaios, Floril. vol. III, p. 41 (nr. 98).

[15] Vgl. Metrodorus bei Anton. Melissa, *PG* 136, 1220 B: Μὴ ζήτει γενέσθαι τὰ γινόμενα ὡς θέλεις, ἀλλὰ θέλε ὡς ἂν τὰ γινόμενα γίνηται.

[16] Vgl. namentlich Photios, Bibl. nr. 292 b (vol. V, p. 82 Henry): οἱ κακοὶ καὶ πονηροὶ τῶν δογμάτων κάπηλοι τὸν οἶνον ὕδατι μιγνύντες κιβδηλεύειν αὐτά, μᾶλλον δὲ τὰ τῆς ἐκκλησίας ἐμελέτησαν διδάγματα … πρὸς τὴν αἱρετικὴν αὐτῶν ἐπίνοιαν ἀποθρασυνθέντας ἐκβιάζεσθαι (!); weiters 291 b (ib. p. 80 infra).

[17] Vgl. ep. III, 260 (ib. 941 C) u.ö.; Arethas, Scripta minora 14, ed. L. G. Westerink (Teubner/Leipzig 1968), vol. I, p. 165, 24 sqq.: οἳ κιβδηλεύειν τὰ θεῖα νομίζονται καὶ χάριτι ἀνθρωπίνῃ τὸ σεμνὸν καπηλεύοντας; Greg. Naz., or. 18, 16 (*PG* 35, 1005 A); Themist., or. 21, 247c (vol. II, p. 23 D.-N.): εἰ δέ τις τὸ θειότατον τῶν ἀνθρωπίνων ἀγαθῶν κιβδηλεύειν τε καὶ … καπηλεύων ἐν τῇ πόλει ὑμῖν περινοστήσει …

καὶ εἰλικρινεῖς τῆς ἱερᾶς Γραφῆς ἐννοίας τοῖς ἐξιτήλοις ἑαυτῶν παρακιρνῶντες δόγμασι νοθεύουσι τὴν διδασκαλίαν. Damit zu vergleichen sind mehrere andere Stellen beim Pelusioten wie ep. III, 11, 19 (παρερμηνεῦσαι καὶ παραποιῆσαι), 176, 216, 260, 292 (παραποιεῖν καὶ παρερμηνεύειν)[18]. Vorläufer in dieser Ausdrucksweise sind bereits Origenes und Eusebios. Bei ersterem sei auf *Contra Celsum* IV, 48, 19[19] und ib. VI, 76, 1sqq.[20] hingewiesen; bei letzterem beispielsweise auf *Praep. evang.* XI, 9, 8.[21] Dann redet auch Gregor von Nyssa in *Contra Eunom.* 1. III t. IV[22] von παρερμηνεύειν τὰ ῥήματα. Als Nachfahre im Gebrauch dieser Terminologie sei noch Kaiser Justinian angeführt, der in seinem Brief gegen Theodor von Mopsuestia dessen Umgang mit der Hl. Schrift der Methode der Häretiker gleichstellt und dies mit traditionellen Formeln: ὅπερ οἱ αἱρετικοὶ πάντες ποιοῦσι, ῥήματά τινα τῶν θείων γραφῶν παρερμηνεύοντες καὶ πρὸς τὴν διεστραμμένην ἑαυτῶν μεταφέροντες ἔννοιαν …[23]

Was uns abschließend in diesem Zusammenhang noch interessieren möge, sind folgende Worte des hl. Hieronymus in ep. 49, 17[24]: „propositum mihi erat *non ad meam voluntatem* (!) scripturas trahere, sed id dicere quod scripturas velle intellegebam. Commentatoris officium est *non quid ipse velit*, sed quid sentiat ille quem interpretatur, exponere; alioquin, si contraria dixerit, non tam interpres erit quam adversarius eius quem nititur explanare." Wahrlich Worte, die zu beherzigen sind und ganz im Sinne etwa Isidors von Pelusion liegen!

III.: Pseudo-Chrysostomos: In illud »si qua in Christo nova creatura, vetera transierunt …« (2 Kor 5,17), h. VIII. (PG 64, 25–34).[25]

Es ist richtig, wenn behauptet wird, daß diese Homilie zahlreiche Exzerpte aus dem echten Chrysostomos und möglicherweise noch aus „an-

[18] *PG* 78, 736 C, 745 B, 868 C, 893 D/896 A, 940 D/941 B, 965 D.

[19] *SC* 136 (t. II), p. 308 Borret.

[20] *SC* 147 (t. III), p. 368 Borret.

[21] GCS 43, 2, p. 25, 19 Mras.

[22] GNO II, p. 154, 25 sq. Jaeger. Derselbe auch ib. l. II, 492 (GNO I, p. 370 J.).

[23] *PG* 86/1, 1045 CD.

[24] T. II (Paris, »Les belles lettres«, 1951), p. 144, 16 sqq. Labourt. Vgl. dazu F. Trisoglio, La personalità di San Girolamo attraverso l'epistolario. *La Scuola Cattolica* 120 (1992) 595, n. 19.

[25] Vgl. J. A. de Aldama, Repertorium pseudochrysostomicum, Paris 1965 (= *Documents, études et répertoires* X), p. 157 n. 427.

deren unechten (d.h.: nicht von ihm stammenden) Reden" beinhalte.[26] Das daraus abgeleitete Urteil über die Homilie, wonach sie „ad ineptum Graeculum referenda est, lacinias genuini Chrysostomi sermonis, sicut graculus plumas pavonis, ridicule iduentem", ist indessen stark übertrieben und entschieden zu hart. Hier soll an einigen Beispielen gezeigt werden, daß der Exzerptor bzw. Kompilator einerseits ein guter Kenner des „Goldmundes" war, andererseits sich aber auch anderswo zu bedienen wußte, wo man es vielleicht weniger vermuten würde. Zunächst zu den chrysostomischen Reminiszenzen: Die Konfrontierung der Tätigkeit des Landmannes (γηπόνος) am Beginn der Rede – eifrige Vorbereitung für das Aufbringen des Saatgutes (καταβάλλειν τὰ σπέρματα) – mit der analogen Maßnahme eines Predigers ist gute chrysostomische Tradition; vgl. bloß In c. 1 Gen. h. II, 1 (*PG* 53, 26): Φέρε οὖν καὶ ἡμεῖς μιμησώμεθα τοὺς γηπόνους· καὶ καθάπερ ἐκεῖνοι, ἐπειδὰν ἴδωσι τὴν ἄρουραν ἐκκεκαθαρμένην ... Zur Wendung ἁπλώσατε τὸν κόλπον τῆν ψυχῆς (col. 25 ante med.) vergleiche man z.B. In Eutrop. § 1 (*PG* 52, 392): τοὺς κόλπους ἥπλωσε[27] sowie in c. 1 Gen. h. I,1 (*PG* 53, 22): Ἁπλώσαντες ... τοὺς κόλπους τῆς διανοίας, οὕτω δέξασθε τοὺς περὶ τῆς νηστείας λόγους. Das nachfolgende Loblied auf den Apostel Paulus (vgl. col. 26) ist typisch für Chrysostomos; es sei hiefür pauschal verwiesen auf seine Homilien *De laudibus sancti Pauli apostoli*.[28] Was dann οὐκ ἐπαισχύνομαι, ἀλλὰ καὶ ἐγκαλλωπίζομαι[29] anlangt: vgl. z.B. Ad eos qui subintrod. hab. virgines § 10[30]: ... τὸ δὴ χαλεπώτερον, ὅτι καὶ καλλωπίζονται ἐφ' οἷς ἐπαισχύνεσθαι ἔδει ...[31] Zur Nennung König Davids mit den entsprechenden Insignien ist etwa Hom. (II) dicta, postquam reliquiae martyrum ... c. 1, *PG* 63, 469, zu vergleichen: ... ἀνεμνήσθη τοῦ μακαρίου Δαυίδ, ὃς καὶ ἁλουργίδα περιβεβλημένος καὶ διάδημα περικείμενος ... Vom „Schreibrohr" (κάλαμος), das nicht von selbst in Aktion tritt, sondern der es bewegenden Hand bedarf, ist sehr ähnlich auch Expos. in Ps. 145 c. 2 (*PG* 55, 520 infra) die Rede: Καθάπερ ὁ κάλαμος οὐκ ἀφ' ἑαυτοῦ γράφει, ἀλλ' ἀπὸ τῆς ἐξουσίας τῆς κινούσης αὐτὸν χειρός· οὕτω δὴ καὶ ἡ γλῶττα τῶν προφητῶν ... Man könnte in dieser Art bis zum Ende der Homilie fortfahren; um durch detaillierte

[26] DE ALDAMA, ibid.

[27] Auch § 3, ib. 394.

[28] Ausg. v. Aug. PIÉDAGNEL in *SC* 300 (Paris 1982): Jean Chrysostome, Panégyriques de S. Paul. – Vgl. In ep. ad Rom. h. XXXII, 3, *PG* 60, 678 infra; In ep. 1 ad Thessal. c. 3 h. IV, 4, *PG* 62, 421 u.ö.

[29] Auch col. 27 (3. Drittel).

[30] Ausg. v. J. DUMORTIER in Assoc. Guillaume Budé, Paris 1955, p. 80.

[31] Ähnlich: ἐναβρύνεσθαι ἐφ' οἷς ἐγκαλύπτεσθαι δίκαιον bei Isid. Pelus., ep. V, 122, PG 78, 1396 BC.

Parallelisierungen den Beitrag nicht ausufern zu lassen, begnüge ich mich im weiteren mit mehr oder minder pauschalen Hinweisen, was als chrysostomisch anzusehen bzw. überhaupt der traditionellen homiletischen Ausdrucksweise und Topik zuzuweisen ist.

Gut chrysostomisch ist in weiterer Folge die Wendung γλῶτταν ἔχων ἠκονημένην (col. 25 infra), die Antithese ῥημάτων/νοημάτων (col. 26 supra), der Ausdruck τὰ πράγματα βοῶντα (ibid.)[32], das folgende σεσίγηται καὶ λήθῃ παραδέδοται[33], weiters die Gegenüberstellung von μέλανι und πνεύματι, die Behauptung, daß „eher die Sonne erlischt und der Himmel verschwindet als daß die Worte des Herrn untergingen". Auch das „Hinabsteigen" des Herrn, „damit ich (Mensch) aufsteigen kann" (col. 26 infra), begegnet als biblisch vorgebildetes Motiv bei Chrysostomos[34] und anderswo. Daß Gottes Wort „heller als die Sonne leuchtet" (ἡλίου φανερώτερον/ὑπὲρ τὸν ἥλιον: col. 27 supra), ist eine bei Chrysostomos und nicht nur bei ihm vorkommende überaus geläufige Feststellung. Die Floskel um die Worte τῇ ῥύμῃ τῶν λεγομένων ist in dieser und ähnlicher Form gleichfalls sehr geläufig. Dasselbe kann man vom Wortspiel mit τόπῳ/τρόπῳ (col. 27 unteres Drittel) sagen. Nichts anderes über die gehäuft auftretenden Reminiszenzen an Chrysostomos ab der Mitte von col. 28 bis inclusive 1. Drittel von col. 29; als Stichwörter hiefür seien angeführt: ὁ λογισμὸς κυβερνήτου τάξιν ἐπέχει .../βαπτιζόμενος/χαυνούμενος/τότε ... φιλόπτωχος, ὕστερον δὲ φιλόσοφος (von Hiob ausgesagt)[35]/καταπατῶν/πέλαγος ... ἀχανὲς νοημάτων/θησαυρός (in der Charakterisierung der Hl. Schrift).[36] Der Gedanke, daß Gottes Maßnahmen „in Dunkel gehüllt sind, doch durch (richtige)Deutung gut verständlich werden" (Τὰ γὰρ τοῦ Θεοῦ ... ἀσαφείᾳ συσκιαζόμενα, ἀλλὰ τῇ ἑρμηνείᾳ εὐκατάληπτα γιγνόμενα: col. 28 infra), kann aus Chrysostomos und anderen Autoren[37] belegt werden. Chrysostomisch sind des weiteren Wendungen wie διάνοιαν συντεταμένην, τὰ δύσκολα ῥάδια γενόμενα, νήφουσα διάνοια usf.

[32] Vgl. auch Isid. Pel., ep. II, 72 (*PG* 78, 516 B).

[33] Vgl. Euseb., Laus Constantini X, 1, GCS 7 (Eus. 1), p. 222, 9 sq.

[34] Vgl. R. BRÄNDLE: Art. „Joh. Chrysostomus I" (IV, 2c) in: *RAC* 18 (Stuttgart 1998), Sp. 485 (c. «Die Zuwendung Gottes zum Menschen»): „Gottes κατάβασις wird zur ἀνάβασις für die Menschen (in Mt. hom. 65,4 [58, 623])."

[35] Vgl. Chrys., Ad pop. Antioch. h. I, 10 (*PG* 49, 29): Τότε φιλάνθρωπος ἦν, νῦν ... φιλόσοφος ...

[36] Vgl. bloß Chrys., In c. 1 Gen. h. III, 1 (*PG* 53, 32); id. In c. 14 Gen. h. 35, 1 (ib. 321); id. In acta apost. h. 19, 4 (*PG* 60, 155 sq.) etc.

[37] Vgl. Basil (?), Comment. in Isaiam proph. c. 4 (133.), *PG* 30, 333 C. – Zu den „im Verborgenen" liegenden esoterischen Lehren der Heiden (denen die christlichen Dogmen als τῶν ἡλιακῶν ἀκτίνων φανερώτερα gegenübergestellt werden): Chrys., In Joann. h. II (I), 3 (*PG* 59, 32).

(col. 29 supra); das kann man auch von Ἕλληνες γελῶσι καὶ κωμῳδοῦσιν ἡμᾶς (ibid.) sagen.[38] Die im unteren Drittel von col. 29 begegnenden Worte … ἵνα μὴ τὰ ἄμικτα μίξῃς, ἵνα μὴ τὰ διεστῶτα συναγάγῃς sind formelhaft.[39] Typisch chrysostomisch wiederum ist die darauf folgende Beschreibung des Menschen im Zustand der Trunkenheit. Und zur Feststellung, daß „die Augen der Gläubigen nicht das Sichtbare schauen, sondern das Unsichtbare“ (col. 30 supra), sei konkret die chrysostomische Homilie „In illud: ‚hoc scitote quod in novissimis diebus …‘“ c. 1 (*PG* 56, 272) verglichen: … ὅτι τὰ μὴ βλεπόμενα βλέπουσιν οἱ τῆς πίστεως ὀφθαλμοί.[40]

Ich erwähne nur noch, daß die einen nachhaltigen Eindruck hinterlassenden paradoxen Formulierungen πτωχείαν πλούτου μητέρα, πενίαν περιουσίας ὑπόθεσιν κτλ. am Beginn von col. 32 dank ihrer rhetorischen Wirkung bei Chrysostomos, Gregor von Nazianz u.a. sehr beliebt sind; weiters, daß der Ausdruck ἐναποθανεῖν τοῖς νοσήμασιν (ibid. infra) nicht etwa eine markige Gelegenheitsschöpfung ist, sondern durchaus auf Tradition zurückblickt.[41] Und schließlich sei auf die traditionelle Topik, die in dem Bild eines seine Visite antretenden Arztes liegt (col. 30 infra), aufmerksam gemacht, wozu ich in meinen „Exempla chrysostomica“[42] typologische Parallelen notiert habe. Mag sein, daß alles Bisherige bereits mehr oder weniger registriert (und dokumentiert?) wurde. Was allerdings bislang offensichtlich übersehen wurde, soll hier zum Abschluß noch ins Blickfeld gerückt werden. Es handelt sich um folgenden Passus (col. 30 ante med. et circa med.): Κτίσις ἐν τῇ Γραφῇ καλεῖται οὐ μόνον ἡ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι παραγωγή, ἀλλὰ καὶ ἡ τοῦ ὄντος ἐπὶ τὸ βέλτιον μεταβολή … Λέγεται κτίζειν ὁ Θεός, οὐχ ὅταν τὸ μὴ ὂν ἐργάσηται μόνον, ἀλλ' ὅταν καὶ τὸ ὂν ἐνδιεστραμμένον ἢ ῥυπωθὲν διορθώσῃ καὶ καθάρῃ … Ἔκτισεν ὁ Θεὸς τὸν ἄνθρωπον, τοῦτό ἐστι τὸ μὴ ὂν ἐργάσασθαι· καὶ ὅταν τὸν πονηρὸν ἄνθρωπον καλὸν ἐργάσηται, ὧδε πραγμάτων ἐπὶ τὸ βέλτιον μεταβολή· ἐκεῖ τοῦ μὴ ὄντος παραγωγή, ὧδε τοῦ ὄντος, ἀπολλυμένου δὲ ἐπὶ τὸ βέλτιον μεταβολή … ἄκουσον τοῦ Δαυῒδ λέγοντος. Ἐπειδὴ γὰρ ἦν αὐτὸς καὶ ἡ καρδία αὐτοῦ κτισθεῖσα, ἦν δὲ ῥυπωθεῖσα ὑπὸ τῆς μοιχείας καὶ τοῦ φόνου· παρακαλεῖ οὖν τὸν Θεὸν καὶ λέγει·

[38] Vgl. etwa Chrys., In d. nat. Jesu Christi 6 (*PG* 49, 358): … πολλοὶ τῶν Ἑλλήνων ἀκούοντες, ὅτι Θεὸς ἐτέχθη ἐν σαρκί, καταγελῶσι διασύροντες …

[39] Vgl. bloß Chrys., In Joan. h. III (II), 2 (*PG* 59, 39 post med.); Ps. – Chrys., Sermo in venerandam crucem c. 1, PG 59, 675 (= Bas., De ieiun. h. II, 7, *PG* 31, 196 B [de Aldama, Repert. ps.-chrys., p. 172 nr. 461]) u.a.

[40] Vgl. ibd. c. 2.

[41] Vgl. meine „Bildersprache bei Gregor von Nazianz“, Graz ²1980 (= *GrTS* 2), 105 + Anm. 1 sowie 287 (Erg.).

[42] Graz 1995 (= *GrTS* 18), 88f. Vgl. Isid. Pel., ep. II, 188 (*PG* 78, 637 B).

«Καρδίαν καθαρὰν κτίσον ἐν ἐμοί, ὁ Θεός». Πρὸ οὖν τούτου ἀκάρδιος ἦν; … Οὐ περὶ τῆς οὐσίας τῆς καρδίας λέγει, ἀλλὰ περὶ τῆς ἀρίστης πολιτείας. Ἰδοὺ τοίνυν ἡ κτίσις λέγεται, οὐχὶ ἡ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι παραγωγὴ τῆς οὐσίας, ἀλλὰ καὶ τῆς οὔσης, διεφθαρμένης δέ, εἰς το βέλτιον μεταβολή.[43] Das ist auf weiten Strecken eine teils wörtliche, teils leicht modifizierte Kopie von Kyrillos von Alexandrien, In Psalmum 50, v. 12 (*PG* 69, 1097 C/1100 A), was – wie erwähnt – bislang nicht beobachtet zu sein scheint!

[43] Vgl. die Wiedergabe dieses Passus bei Photios, Bibliotheke cod. 277 (t. VIII [Paris 1977], p. 149 sq. Henry). – Des weiteren zum Thema: Kyrill v. Alex., In Isai. lib. V.t. II. (*PG* 70, 1216 A sqq.); Athan. (?), De communi essentia Patris etc. 24 (*PG* 28, 56 A-B); Euseb., De eccles. theol. III, 2, 11 (GCS Eus. 4, p. 141, 6 sqq. Klostermann); Bas., Hom. in Ps. 32 (*PG* 29, 340 A sq.); id. hom. Quod Deus non est auctor mal. c. 4 (*PG* 31, 336 B sq.); id. ep. 8, 11 (t. I [Paris 1957], 34 sq. Courtonne); Chrys., 4. Catech. 12 (*SC* 50 bis [Paris 1970], 189 sqq. Wenger); id. In ep. ad Ephes. c. 2 h. IV, 3 (*PG* 62, 34); id. in eiusdem ep. c. 4 h. XIII, 2 (ib. 95 sq.) u.ö.; Theodoret. In Danielis c. 9,25 (*PG* 81, 1476 C); Didymos d. Blinde zu Ps. 101, 19 b/20 a (bei E. Mühlenberg, Psalmenkomm. aus der Katenenüberlieferung, Berlin/N.Y. 1977 [= *PTS* 16], 225) usf.

PANTELIS CARELOS / BERLIN

ZUR REZEPTION DER ATOMTHEORIE DURCH DIE GRIECHISCHEN KIRCHENVÄTER DES 4. JAHRHUNDERTS

Die vorliegende Arbeit ist als erster Teil einer umfangreicheren Untersuchung zur Rezeption der Atomtheorie in Byzanz gedacht. Das Thema erfordert einige Vorüberlegungen und Begriffsklärungen, die einen großen Teil meiner Ausführungen in Anspruch nehmen. Ich hoffe, ebendiese Ausführungen werden jene Disproportionen hinreichend begründen.

I

Unter Atomistik wollen wir hier eine philosophische Theorie verstehen, die von folgenden Annahmen ausgeht:[1]

1) Es gibt unsichtbar kleine, diskrete, unendlich harte, unveränderliche und ewige Bausteine, die Atome, mit deren Hilfe alle Naturerscheinungen einheitlich gedeutet werden können.[2] 2) Außerhalb der Atome existiert der leere Raum, in dem sich die Atome beständig bewegen (eine Art „antikes Trägheitsgesetz" – Bewegung als eine immanente Eigenschaft der Materie). 3) Auch die Seele besteht aus materiellen Atomen und ist, wie der Körper, vergänglich; d.h. es liegt eine materialistisch-monistische Theorie vor.[3] 4) Ein letzter Punkt betrifft einen schwerwiegenden Unter-

[1] Zum philosophischen und physikalischen Atomismus vgl. etwa das Werk des österreichischen Physikers und Nobelpreisträgers E. SCHRÖDINGER, Die Natur und die Griechen, Wien–Hamburg 1955, 130ff., F. JÜRSS, R. MÜLLER, E. G. SCHMIDT (Hrsg.), Griechische Atomisten, Leipzig 1977, 25ff. sowie B. PABST, Atomtheorien des lateinischen Mittelalters. Darmstadt 1994. Eine Auseinandersetzung mit den Thesen dieser textanalytischen Studie würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen.

[2] Die Atomtheorie sowohl des Demokrit wie auch des Epikur beschränkt sich nicht nur auf die Vorstellung, daß es kleinste Bausteine gibt, Atome, mit deren Hilfe es möglich ist, die Vielfalt der Naturerscheinungen einheitlich zu deuten. Von Platon, der die Atome der vier Elemente mit Zahlenharmonien in Verbindung brachte, und von Aristoteles, der den Äther als fünftes Element (*quinta essentia*) einführte, wurden zwar gewisse atomistische Prinzipien übernommen, aber das *materialistische* Anliegen Demokrits (und später Epikurs) entschieden bekämpft.

[3] Zu 1): „Λεύκιππος δὲ καὶ ὁ ἑταῖρος αὐτοῦ Δημόκριτος στοιχεῖα μὲν τὸ πλῆρες καὶ τὸ κενὸν εἶναί φασι, λέγοντες τὸ μὲν ὂν τὸ δὲ μὴ ὄν, τούτων δὲ τὸ μὲν πλῆρες καὶ στερεὸν τὸ ὄν, τὸ δὲ κενὸν

schied zwischen der Atomtheorie des Demokrit und der des Epikur, auf den Karl Marx in seiner Dissertation[4] aus dem Jahre 1840 als erster hinwies: Demokrit war Anhänger eines strengen Determinismus, Epikur dagegen nicht; er ließ auch den Zufall zu. Die Atomisten gehen davon aus, daß nichts aus nichts entstehen und nichts zu nichts vergehen kann (keine *creatio ex nihilo* –ἐκ τοῦ μὴ ὄντος). Die ewigen und unwandelbaren Atome sind der Stoff, aus dem alles entsteht und in den es wieder „vergeht". Demokrit und Epikur waren jedoch keine Atheisten. Ihre Götter leben in Zwischenwelten (μετακόσμιον – *intermundium*) und bleiben vom ewigen Werden und Vergehen der Welten unbeeinflußt. Demokrit wird folgender Spruch zugeschrieben: „πάντα Δία μυθεῖσθαι ... καὶ βασιλεὺς οὗτος τῶν πάντων" – (Alles beredet Zeus mit sich ... und König ist er über alles).[5] In Epikurs Brief an Menoikeus steht: „θεοὶ μὲν γὰρ εἰσίν· ἐναργὴς γὰρ αὐτῶν ἐστιν ἡ γνῶσις"– (Denn Götter gibt es tatsächlich; unmittelbar einleuchtend ist deren Erkenntnis).[6] Da keinerlei Beziehungen zwischen den Göttern und den Menschen bestehen, ist besonders die Theologie des Epikur als atheistisch verstanden worden.[7] Somit ist die Art der Auseinandersetzung der Kirchenväter mit dem Atomismus fast vorgezeichnet.

II

Die thematische Beschränkung der vorliegenden Arbeit auf die Rezeption der Atomtheorie durch die griechischen Kirchenväter des 4. Jh.s ist dabei keineswegs zufällig; sie hängt vielmehr mit den Besonderheiten dieses Jahrhunderts zusammen. Das Christentum gibt ab Mitte des 4. Jh.s die apologetische Haltung des 2. oder 3. Jh.s auf[8], es wird Staats-

τὸ μὴ (διὸ καὶ οὐθὲν μᾶλλον τὸ ὂν τοῦ μὴ ὄντος εἶναί φασιν, ὅτι οὐδὲ τοῦ κενοῦ τὸ σῶμα), αἴτια δὲ τῶν ὄντων ταῦτα ὡς ὕλην.", Arist. Metaph. A, 985b (DK 67A6), zu 2): „Διὸ καὶ Λευκίππῳ καὶ Δημοκρίτῳ, τοῖς λέγουσιν ἀεὶ κινεῖσθαι τὰ πρῶτα σώματα ἐν τῷ κενῷ καὶ τῷ ἀπείρῳ, λεκτέον τίνα κίηνσιν καὶ τίς ἡ κατὰ φύσιν αὐτῶν κίνησις.", Arist. de caelo Γ2, 300b, zu 3): „Δημόκριτος, Ἐπίκουρος φθαρτὴν (τὴν ψυχήν), τῷ σώματι συνδιαφθειρομένην", Frag. 336 Usener. Die Belegstellen der oben angeführten Punkte wurden zitiert nach G. S. KIRK / J. E. RAVEN / M. SCHOFIELD, Die vorsokratischen Philosophen. Einführung, Texte und Kommentare, Stuttgart–Weimar 1994, 451ff., sowie H. USENER, Epicurea, Leipzig 1887.

[4] Cf. K. MARX – F. ENGELS, Werke, 40, Berlin 1985, 257ff.

[5] Cf. H. DIELS – W. KRANZ, Die Fragmente der Vorsokratiker, Berlin [10]1961, 68 B 30 (Clemens von Alexandreia, Protreptikos VI, 68, 5).

[6] Cf. Epikur, Briefe, Sprüche, Werkfragmente, herausgegeben von H. W. KRAUTZ, Stuttgart 1982, 42.

[7] Cf. F. JÜRSS (et alii), a.a.O., 85f.

[8] Cf. B. TATAKIS, Ἡ Βυζαντινὴ φιλοσοφία, Athen 1978, 26–32, sowie N. MATSOUKAS, Ἱστορία τῆς Βυζαντινῆς φιλοσοφίας, Thessaloniki 1994, 99–107.

religion[9] und erreicht eine erste theoretische und theologische Geschlossenheit.[10]

In diesem Zusammenhang soll zunächst kurz auf folgende Fragen eingegangen werden: Welche sozialen und geistigen Verhältnisse fand das Christentum bei seinem Vordringen in die griechisch-römische Welt der Spätantike vor und wie hat die Vorherrschaft des Christentums, etwa von der zweiten Hälfte des 4. Jh.s an, das Wissen über die Natur sowie die Haltung gegenüber der Natur beeinflußt? Zur Beantwortung der ersten Frage muß man die Tatsache berücksichtigen, daß das Christentum ein einziges, umfassendes Imperium, das Römische, vorfand, in dessen Ostteil die griechische Sprache und Kultur dominierten. Es ist natürlich schwierig, allgemeingültige Aussagen über die Römische Welt zu treffen, welche sich in diesen Jahrhunderten aus so vielen und so unterschiedlichen Landschaften zusammensetzte. Man vergleiche z.B. die Städte an der Küste Kleinasiens mit dem auf dem Hochplateau Anatoliens gelegenen Kappadokien. Während man im 2. und 3. Jh. den griechischen Osten, um Peter Brown zu zitieren, als ein *„Commonwealth einzelner Städte"* verstehen kann,[11] begegnet uns dagegen ab der Mitte des 4. Jahrhunderts eine andere Situation. Die zunehmende Zentralisierung des Imperiums unterminiert die Autonomie der Städte. Hinzu kommt die wachsende Bedeutung der neuen Reichshauptstadt Konstantinopel. Der Antiochener Rhetor Libanios bringt in seinen Reden mehrfach seine Beunruhigung, ja Abscheu über diese Entwicklung zum Ausdruck.[12] Nach wie vor jedoch wurde das Oströmische Reich durch die städtische Kultur geprägt. Außerdem findet man im griechischen Osten Beispiele für eine Gelehrsamkeit, denen der lateinische Westen für lange Zeit nichts Vergleichbares entgegenzusetzen hatte.

Wir kommen nun zur zweiten Frage, welche mit der Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Bildung im allgemeinen und mit der Naturphilosophie im besonderen zu tun hat; dabei ist zu berücksichtigen, daß die Kirchenväter bei ihrer Rezeption antiker philosophischer Systeme keinen Unterschied zwischen allgemeiner und Naturphilosophie machten. In den städtischen Kulturzentren des östlichen Mittelmeers fand die Auseinandersetzung des Christentums mit der griechischen Philosophie

[9] Der vorübergehende Sieg des Heidentums unter Kaiser Julian (361–363) konnte die absolute Herrschaft des Christentums nicht mehr in Frage stellen.

[10] Cf. J. PELIKAN, Christianity and Classical Culture, New Haven and London 1993, 6ff.

[11] Cf. P. BROWN, Macht und Rhetorik in der Spätantike, München 1995, 29f.

[12] Cf. Libanios, Reden, ed. R. FÖRSTER, Leipzig 1927, 2, 10 (I 242). Zum 4. Jahrhundert in Byzanz vgl. auch P. LEMERLE, Le premier humanisme byzantin, Paris 1971, Kap. III.

statt; die Quellen der Zeit liefern uns umfangreiches Material zum kulturellen und politischen Leben dieser Städte[13]: Reichtum, Wohlstand und Bildung waren in dem Maße vorhanden, daß die Christen in Zentren wie z.B. Alexandreia oder Antiocheia geradezu prädestiniert waren, die Auseinandersetzung mit der hellenistischen Philosophie souverän durchzuführen.

Etwas überraschend ist der Fall Kappadokiens: Wie war es möglich, daß diese isolierte und abgelegene Provinz mit nur wenigen städtischen Zentren so viele und so bedeutende Kirchenväter hervorbringen konnte? Beachtung verdient in diesem Zusammenhang ein Gedanke von W. Jaeger[14], der auf folgendes Paradoxon hinwies: die Herausbildung der christlichen Philosophie war nur sehr eingeschränkt mit Rom oder der neuen Reichshauptstadt Konstantinopel verbunden, entscheidend aber mit abgelegenen Provinzen wie Kappadokien.[15] Die Antwort liegt wohl – in diesem Punkt ist man sich in der Literatur einig – in der Besonderheit des kappadokischen Milieus. Neben den hellenistischen Kulturelementen und den klassischen Kulten lebten ältere, starke Bindungen zur iranisch-armenischen Kultur weiter, welche sich durch einen starken Dualismus auszeichnete. Diese dualistische Welt- und Menschenauffassung stellte eine reale Bedrohung für das Christentum dar, die bekämpft werden mußte. Um E. von Ivánka zu zitieren: *„Daß dies (scil. der Dualismus) die eigentliche, geistige Gefahr für dieses kulturelle Milieu war, geht schon daraus hervor, daß das apologetische Hauptwerk des Christentums ... fast ausschließlich gegen den Dualismus in allen seinen Formen gerichtet ist.“*[16] Für weitere Einzelheiten muß ich auf die einschlägige Literatur verweisen.[17]

III

Die Philosophenschulen jener Zeit, besonders der Neuplatonismus und die Stoa, lieferten in der Tat verschiedene Lehren, an die das Christentum leicht anknüpfen konnte. Indes stellte die griechische Philosophie den Kirchenvätern nicht einfach ihr Gedankengut passiv zur Verfügung, sondern

[13] Cf. hierzu F. Tinnefeld, Die frühbyzantinische Gesellschaft, München 1977, 100ff.

[14] Cf. W. Jaeger, Early Christianity and Greek Paideia, Oxford–New York 1961, 75ff.

[15] Für eine analoge Entwicklung im Bereich der christlichen Latinität vgl. J. Irmscher, Die Africanité der nordafrikanischen Kirchenväter, in: Studia Patristica, XXIX, 1997, 62ff.

[16] Cf. E. v. Ivánka, Hellenisches und Christliches im frühbyzantinischen Geistesleben, Wien 1948, 42.

[17] Cf. E. v. Ivánka, a.a.O., 28ff., B. Tatakis, Ἡ συμβολὴ τῆς Καππαδοκίας στὴν Χριστιανικὴ Σκέψη, Athen 1960, 14ff., sowie J. Pelikan, a.a.O., 5ff.

sie wirkte aktiv auf die Formung des Christentums ein. Bereits im 2. Jh. schreibt der heilige Justinus zum Wert der griechischen Bildung und Philosophie: „ὅσα οὖν παρὰ πᾶσι καλῶς εἴρηται, ἡμῶν τῶν Χριστιανῶν ἐστί“ – (Das, was auf treffliche Weise von der Menschheit gesagt worden ist, gehört uns Christen).[18] Zwei Jahrhunderte später fragt Gregorios von Nazianz in einem Brief an Kaiser Julian: „πόθεν οὖν ἐπῆλθέ σοι τοῦτο, ὦ κουφότατε πάντων καὶ ἀπληστότατε, τὸ λόγων ἀποστερῆσαι χριστιανούς; Σὸν τὸ ἑλληνίζειν; Εἰπέ μοι“ – (Wie ist es denn Dir in den Sinn gekommen, Du unbeständigster und unersättlichster aller Menschen, den Christen die Bildung vorzuenthalten? Sage mir, ist die griechische Bildung Dein?)[19]. Das Ideal der griechischen Paideia wird demnach nicht nur akzeptiert, sondern gleichzeitig wird der alleinige Anspruch der Heiden auf sie entschieden zurückgewiesen. Mehr noch: Seit Origenes betrachtete man die Paideia als die allmähliche Erfüllung der Vorsehung.[20] Basileios von Kaisareia verfaßte eigens eine Abhandlung an die Jugend über den Nutzen der Ἑλληνικὴ σοφία.[21] Darin erteilte er den jungen Christen Ratschläge, wie sie aus den heidnischen Werken Nutzen ziehen und Schaden meiden können. Ein überzeugendes Zeugnis für die Auseinandersetzung des christlichen Geistes mit der Naturphilosophie der Griechen stellt das *Hexaemeron* des Basileios von Kaisareia dar.[22] Die Frage lautet also nicht, ob diese christlichen Denker antikes Gedankengut übernommen und verarbeitet haben, sondern vielmehr, wie sie das antike Erbe aufgenommen haben.

Doch bei aller Anerkennung der Nähe zwischen Christentum und gewissen philosophischen Lehren der klassischen oder hellenistischen Periode dürfen nicht die gravierenden Unterschiede übersehen werden: a) Die Kirchenväter, vor allen Dingen die Kappadokier, waren bemüht, den christlichen Glauben zu verteidigen und ihn durch Aufnahme antiker Denkmotive

[18] Cf. Justinus, Β' Ἀπολογία, *PG* 6, 465C.

[19] Cf. Gregorios von Nazianz, Κατὰ Ἰουλιανοῦ 1, *PG* 35, 641C.

[20] Cf. W. Jaeger, a.a.O., 67 u. 88. Natürlich enthält die Ἑλληνικὴ σοφία, die Weisheit der Heiden, nur Ansätze auf die vollkommene Erkenntnis hin. Zur Erlangung der vollkommenen Erkenntnis bedarf es natürlich auch der Hilfe, der *Synergie*, Gottes, vgl. etwa Gregorios von Nyssa: „Ὡς οὖν οὕτως ἐφ' ὑψηλὴν δύναμιν καὶ μέλλοντες ἀνιέναι τῇ συνεργίᾳ τοῦ πνεύματος ... πρὸς τὸ ἄξιοι φανῆναι τῆς ἐν ὑμῖν ἐπιδημίας τοῦ πνεύματος καὶ τῆς μετὰ τοῦ Χριστοῦ κληρονομίας“, De instituto Christiano, ed. W. Jaeger, GNO VIII,1, 87.

[21] Cf. Basileios von Kaisareia, Πρὸς τοὺς νέους, ὅπως ἂν ἐξ ἑλληνικῶν ὠφελοῖντο λόγων, *PG* 31, 564–589 sowie F. Boulenger (ed.), Saint Basile. Aux jeunes gens sur la manière de tirer profit des lettres Helléniques. Paris 1965 (Ndr.), S. 41–65.

[22] Cf. Basileios von Kaisareia, Hexaemeron, PG 29, sowie die neue Ausgabe, Basilius von Caesarea, Homilien zum Hexaemeron, E. Amand de Mendieta / St. Y. Rudberg (Hg.), Berlin 1997. Im folgenden beziehen sich die Seitenangaben des Hexaemeron immer auf die Ausgabe der *PG*.

zu bereichern. Nichtsdestoweniger sahen sie in der christlichen Lehre die Vollendung der griechischen Philosophie.[23] b) Sie, die Patres, weisen die absolute Geltung der menschlichen Vernunft gegenüber der göttlichen Offenbarung zurück. Auch wenn es in der Patristik Versuche gegeben hat, den Glauben rational zu bestätigen, ist in ihren Lehren vor allem die Tendenz vorherrschend, das Jenseitige (Göttliche) hoch über das Diesseitige (Weltliche) zu erheben und die Abhängigkeit des Menschen von der Liebe und Gnade Gottes zu demonstrieren. Zwischen dem überweltlichen und dem weltlichen Bereich existiert ein μεθόριον, das der Mensch nicht überschreiten kann.[24] c) Der christliche Gott ist ein δημιουργός, ein Schöpfer, man geht also von der göttlichen Verursachung der Welt aus und einer *creatio ex nihilo*. Basileios bemerkt dazu: „Θεοῦ φωνὴ φύσεώς ἐστι ποιητική."[25]

Hier geht es mir nicht darum, die byzantinische Naturphilosophie in ihrem Gehalt zu rechtfertigen, sondern diese Philosophie aus ihrer Zeit heraus zu verstehen. Einen gangbaren Weg, die Auseinandersetzung zwischen den Kirchenvätern und der griechischen Philosophie beschreiben zu können, hat uns der Leipziger Philosoph Helmut Seidel gewiesen: *„Das zentrale Thema eines solchen Philosophierens ist immer – ob ausgesprochen oder nicht – das Verhältnis von Glauben und Wissen. Wo dieses Verhältnis keine Rolle spielt, dort ist entweder keine Philosophie oder kein Glaube. ... Die christliche These von der Dreieinigkeit Gottes ist religiöser, nicht philosophischer Art. Wo aber gefragt wird, wie diese These mit dem von Aristoteles formulierten logischen Gesetz vereinbar sei, dort wird ein Problem angegangen, dessen Lösungsversuche die Aufmerksamkeit des Philosophiehistorikers erregen."*[26]

Dabei soll in Auseinandersetzung mit Texten der griechischen Kirchenväter des 4. Jh.s gezeigt werden, wie sie die Atomtheorie rezipierten.[27] Während dieser ersten Phase der vorliegenden Arbeit wurden Werke folgender Kirchenväter untersucht: Eusebios von Kaisareia, Athanasios von Alexandreia, der drei Kappadokier, Gregorios von Nazianz, Basileios von Kaisareia, Gregorios von Nyssa sowie des Johannes Chrysostomos. Hierbei

[23] Cf. weiter oben, 5, sowie W. JAEGER, a.a.O., 86–102.

[24] Cf. Gregorios von Nyssa, Apologia in Hexaemeron, *PG* 44, 121, „καὶ αὐτὸ δὲ τὸ ἀκρότατον τοῦ αἰσθητοῦ κόσμου, ὃ μεθόριον τῆς νοητῆς κτίσεως, στερέωμά τε καὶ οὐρανὸν ὀνομάζει. Ὁ οὖν ἐπιθυμητὴς τῶν ὑπὲρ λόγον καὶ σκοπῶν καθὼς καὶ ἡμῖν ἐγκελεύεται μηδὲν τῶν βλεπομένων· ὅτι τὰ μὲν βλεπόμενα πρόσκαιρα, τὰ δὲ μὴ βλεπόμενα αἰώνια ὅπου αὐτὸν ἡ ἐπιθυμία ἐπῆρεν, ἐκεῖ ἐγένετο ὑψωθεὶς τῇ δυνάμει".

[25] Cf. Basileios von Kaisareia, Hexaemeron, *PG* 29, 81C.

[26] Cf. H. SEIDEL, Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie, Bd. 2, Berlin 1989, 191.

ergab sich eine große Anzahl relevanter Stellen unterschiedlichen Umfangs; darin setzen sich die erwähnten Kirchenväter mit der Atomtheorie Demokrits und Epikurs auseinander. Zum Vergleich wurden auch Werke älterer Kirchenväter wie des Origenes und Clemens' von Alexandreia sowie Texte der heidnischen Philosophen des 4. Jh.s Himerios und Themistios herangezogen. Im allgemeinen besticht die rhetorische Beredsamkeit der Kirchenväter, ihre Vertrautheit mit der griechischen Philosophie sowie ihre aufgeschlossene Einstellung gegenüber derselben. Überdies warten sie auch mit speziellen Kenntnissen der Mathematik und der Architektur auf.[28] Dies ist natürlich nicht weiter verwunderlich, da die meisten von ihnen mehrere Jahre in Athen studiert hatten. Die Kirche mußte bereits in dieser frühen Zeit, um zu wirken, das Alltagsleben einbeziehen. Die Kirchenväter waren ausgezeichnete Kenner aller sozialen und geistigen Gegebenheiten.[29] In ihrer Auseinandersetzung mit dem Atomismus zögern sie nicht, auch ältere Argumente, z.B. die des Aristoteles oder Plutarchs, aufzunehmen. Naturgemäß ist die Anlehnung an ältere christliche Philosophen wie z.B. Origenes oder Clemens von Alexandreia stärker, die natürlich ihrerseits auch von der klassischen griechischen Philosophie abhängig sind. Darüber hinaus entwickeln die Kirchenväter des 4. Jh.s auch eigene originelle Argumente gegen Demokrit und Epikur.

Die bisherigen Ergebnisse der Untersuchung zur Auseinandersetzung der griechischen Kirchenväter des 4. Jh.s mit der Atomtheorie lassen sich in folgende Gruppen einteilen:

1) Die Semasiologie des Begriffs „ἄτομον"

Im Werk der Kirchenväter erscheint das Wort „ἄτομον" mit unterschiedlichen Bedeutungen, so z.B. als kurze Zeitspanne: „ἐν ἀτόμῳ καὶ ἐν ῥιπῇ ὀφθαλμοῦ"[30], d.h. *plötzlich und in einem Augenblick*. Ferner kann es die einzelne Person, das Individuum – umgangssprachlich wie auch im Sinne der Grammatik – bedeuten, so etwa bei Athanasios von Alexandreia oder

[27] Betrachtet werden nur solche Texte, in denen die Kirchenväter die Atomtheorie Demokrits und Epikurs direkt angehen.

[28] Vgl. etwa den Brief des Gregorios von Nyssa, Ep. 25, *PG* 46, 1093–1100 (oder Greg. Nyss., Opera, edit. W. JAEGER, GNO Bd. VII, Leyden 1959, 79–83), an den Bischof Amphilochios von Ikonion anläßlich des Baus eines Martyrions, welcher eine Vielzahl architektonischer und mathematischer Einzelheiten enthält. Diesen Hinweis verdanke ich meinem Freund, Dipl.-Ing. Johannes Arvanitis/FU-Berlin.

[29] Cf. A. GURJEWITSCH, Himmlisches und irdisches Leben, München 1997.

[30] Diese Wendung wird häufig von allen untersuchten Kirchenvätern benutzt, sie ist ebenfalls ein Zitat: Novum Testamentum, Epist. Pauli ad Corinthios I, 15, 52.

Gregorios von Nyssa:[31] „Εἰ δὲ φαίη τις Πέτρον καὶ Παῦλον καὶ Βαρνάβαν φαμὲν τρεῖς οὐσίας μερικάς· γνώτω ὅτι μερικὴν οὐσίαν λέγοντες οὐδὲν ἕτερον σημᾶναι βουλόμεθα ἢ ἄτομον, ὅπερ ἐστὶ πρόσωπον“[32] bzw. „Τί ἐστιν ἄτομον, καὶ τί ἐστιν ἀνθρωπότης; Ἄτομόν ἐστιν ἡ καθ' ἕκαστον ἡμῶν ὑπόστασις· ἀνθρωπότης δὲ ἡ τῆς οὐσίας κοινότης.“[33] Demzufolge wird das Individuum (= Person) als „Teilwesenheit“ der Menschheit gegenübergestellt, wobei das Menschsein als gemeinsamer Nenner aller Individuen betrachtet wird. Schließlich verstehen die Kirchenväter unter „ἄτομον“ den *terminus technicus* der Philosophie Demokrits und Epikurs, und zwar in dem weiter oben definierten Sinne.[34]

2) Kosmogonie – Kosmologie

Die Erschaffung der Welt und des Menschen ist nach dem Verständnis der Kirchenväter das Ergebnis des göttlichen Willens; sie ist eine *creatio ex nihilo* – „πάντα προστάγματι Θεοῦ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς εἶναι παραχθέντα“[35], in der Formulierung des Basileios von Kaisareia. Die Natur spielt bei den griechischen Kirchenvätern des 4. Jh.s keine untergeordnete Rolle[36]; das im Diesseits Stattfindende ist ein Abglanz und Abbild des Jenseits, wo ersteres auch seine eigentlichen Gründe hat; *die Physik ist die Eingangshalle der Metaphysik*.[37]

Insbesondere kann der Mensch nicht einfach das Produkt eines zufälligen Zusammentreffens von willen- und vernunftlosen Atomen sein. Nach Athanasios von Alexandreia „...τῶν Ἑλλήνων οἱ μὲν νομίζουσι κατὰ τύχην καὶ ἐξ ἀτόμων συμπλοκῆς καὶ ὁμοιομερῶς ἐκ ταυτομάτου συνεστάναι τὴν κτίσιν καὶ μὴ ἔχειν τὸν αἴτιον“,[38] d.h. einige heidnische Philosophen behaupten, die Welt sei zufällig aus Verbindungen der Atome entstanden, spontan aus gleichartigen Teilen und ohne Urheber. Gregorios von Nyssa bemerkt dazu:

[31] Aus Platzgründen wurden hier und im Folgenden signifikante Aussagen von nur einigen Kirchenvätern zum jeweiligen Problemfeld angeführt.

[32] Cf. Gregorios von Nyssa, Ad Graecos ex communibus notionibus, ed. W. Jaeger, GNO III,1, 23.

[33] Cf. Athanasios von Alexandreia, De sancta trinitate, *PG* 28, 1141.

[34] Cf. weiter oben, S. 87f.

[35] Cf. Basileios von Kaisareia, Hexaemeron, *PG* 29, 180C. Zur Kosmologie der Kappadokier vgl. J. F. Callahan, Cappadocian Cosmology, *DOP* 12 (1958) 31–57.

[36] Cf. Basileios von Kaisareia, Hexaemeron, *PG* 29, 16C: „ὁ κόσμος ἐστὶ τῷ ὄντι ψυχῶν λογικῶν διδασκαλεῖον καὶ θεογνωσίας παιδευτήριον“.

[37] Cf. H. Dörrie, Gregors Theologie auf dem Hintergrunde der Platonischen Metaphysik, in: Gregor von Nyssa und die Philosophie, herausgegeben von H. Dörrie (et al.), Leiden 1976, 30.

[38] Cf. Athanasios von Alexandreia, De synodis Arimini in Italia et Seleuciae in Isauria, herausgegeben von H. G. Opitz, Athanasius Werke, Bd. 2.1. Berlin 1940, 237–239, Kap. 35, 6.

“Εἴπερ ἐκ τῶν λεγομένων ἀτόμων κατ' Ἐπίκουρον τὰ ἐγκόσμια γεγένηται, εὑρεθήσεται τὸ γεννητὸν τοῦ ἀγεννήτου, καὶ τὸ ποιηθὲν τοῦ ποιήσαντος ἀσυγκρίτως κρεῖττον, καὶ τιμιώτερον, καὶ τοσοῦτον ὅσον ὁ ἄνθρωπος τῶν ἁπλῶν στοιχείων καὶ τῶν εἰρημένων ἀτόμων διαφορώτερος. ... πῶς δ' ἂν καὶ συνεφώνησαν οὐκ ἔχοντα βούλησιν, ἢ λόγον; Ἢ πῶς τῷ ἀνθρώπῳ λόγον ἀνέθηκαν τὰ παντελῶς ἄψυχα, καὶ ἄλογα, καὶ ἀναίσθητα;“[39]

Die Widerlegung der Ontologie der Atomtheorie erfolgt hier mit einer Argumentation des Typs *ex creatione creatorem*, d.h. diese Welt, die schön und sinnreich ist, könnte nicht aus sich selbst und zufällig entstehen.[40]

3) Finalitätsprinzip und Vorsehung, Seele-Körper-Problem

In der Welt der Atomisten stehen das Naturgesetz und seine Notwendigkeit an erster Stelle. Vorsehung und Teleologie haben darin keinen Platz. Nach den Kirchenvätern diene indes alles im Universum einem heiligen Plan, und nichts werde von der Vorsehung (= πρόνοια) ausgenommen. Basileios von Kaisareia formuliert dies im Hexaemeron wie folgt: „οὐδὲν ἀναίτιον, οὐδὲν ἀπὸ αὐτομάτου, πάντα ἔχει τινὰ σοφίαν ἀπόρρητον“[41] ... „πάντα ἴχνη φέρειν τῆς τοῦ ποιήσαντος σοφίας“.[42] Das heißt, nichts geschieht ohne Grund und nichts aus eigenem Antrieb, alles trägt die Spuren der Weisheit des Schöpfers. Die Schöpfung und der Schöpfungsakt, so wie sie von den Atomisten beschrieben werden, erregen den heftigen Widerspruch aller Väter; charakteristisch ist folgende Stelle des Gregorios von Nyssa: „Καὶ γὰρ ἀκούω πρὸς ταῦτα μάλιστα τὸν Ἐπίκουρον ταῖς ὑπολήψεσι φέρεσθαι, ὡς τυχαία τις καὶ αὐτόματος ἡ τῶν ὄντων ὑπενοήθη φύσις, ὡς οὐδεμιᾶς προνοίας διὰ τῶν πραγμάτων διηκούσης. Καὶ διὰ τοῦτο κατὰ τὸ ἀκό-

[39] Cf. Gregorios von Nyssa, Liber de cognitione dei (fragmenta), *PG* 130, 28D. Übersetzung: „Wenn die Welt nach Epikur aus den sogenannten Atomen bestünde, dann wären das Geborene und das Geschaffene unvergleichlich stärker und würdiger als das Ungeborene und der Schöpfer, und zwar in dem Maße, wie der Mensch vielfältiger ist als die einfachen Elemente und die sogenannten Atome. ... Wie war es denn möglich, daß unter ihnen Einklang herrschte, obwohl sie (*scil.* die Atome) weder über Vernunft noch Willen verfügen. ... Oder wie konnten sie dem Menschen Vernunft verleihen, obwohl sie einer Seele, Vernunft oder einer Empfindung ganz und gar entbehren“.

[40] Vgl. hierzu aus der 7. Homilie zum Ekklesiastes, Gregorios von Nyssa, In Ecclesiasten (homiliae 8), ed. W. Jaeger, GNO V, 406: „... συνεχές ἐστι τὸ πᾶν ἑαυτῷ καὶ οὐκ ἔχει τινὰ λύσιν ἡ ἁρμονία τῶν ὄντων, ἀλλά τίς ἐστι σύμπνοια τῶν πάντων πρὸς ἄλληλα. καὶ οὐκ ἀπέσχισται τὸ πᾶν τῆς πρὸς ἑαυτὸ συναφείας, ἀλλ' ἐν τῷ εἶναι μένει τὰ πάντα τῇ τοῦ ὄντως ὄντος δυνάμει περικρατούμενα. τὸ δὲ ὄντως ὂν ἡ αὐτοαγαθότης ἐστὶν ἢ εἴ τι ὑπὲρ τοῦτό τις ἐπινοεῖ σημαντικὸν τῆς ἀφράστου φύσεως ὄνομα.“

[41] Cf. Basileios von Kaisareia, Hexaemeron, *PG* 29, 113A.

[42] Ebd. 197B.

λουθον καὶ τὴν ἀνθρωπίνην ζωὴν πομφόλυγος δίκην ᾤετο πνεύματί τινι τοῦ σώματος ἡμῶν περιταθέντος, ἕως ἂν περικρατῆται τὸ πνεῦμα τῷ περιέχοντι, τῇ δὲ διαπτώσει τοῦ ὄγκου καὶ τὸ ἐναπειλημμένον συγκατασβέννυσθαι. Ὅρος γὰρ τούτῳ τῆς τῶν ὄντων φύσεως τὸ φαινόμενον ἦν, καὶ μέτρον τῆς τοῦ παντὸς καταλήψεως ἐποιεῖτο τὴν αἴσθησιν, μεμυκὼς παντάπασι τὰ τῆς ψυχῆς αἰσθητήρια, καὶ πρὸς οὐδὲν τῶν νοητῶν τε καὶ ἀσωμάτων βλέπειν οἷός τε ὤν, ὥσπερ ὁ οἰκίσκῳ τινὶ καθειργμένος τῶν οὐρανίων θαυμάτων ἀθέατος μένει, τοῖς τοίχοις καὶ τῷ ὀρόφῳ πρὸς τὴν τῶν ἔξω θέαν ἐμποδιζόμενος ... Γῆν ὁ τοιοῦτος βλέπει μόνην, καὶ ὕδωρ, καὶ ἀέρα, καὶ πῦρ· ὅθεν δὲ τούτων ἕκαστον, ἢ ἐν τίνι ἐστίν, ἢ ὑπὸ τίνος περικρατεῖται, διδεῖν ὑπὸ μικροψυχίας οὐ δύναται."[43]

Die Ontologie und die Kosmogonie der Atomisten wird auch hier erwartungsgemäß verworfen. Gregorios geht einen Schritt weiter und setzt sich mit der Erkenntnistheorie Epikurs auseinander, deren Grundzüge er in kompakter Form aus seiner Sicht wiedergibt. Dabei benutzt er gezielt, sicher und genau Grundbegriffe der epikureischen Philosophie: „ὑπόληψις, κατάληψις, φαινόμενον, αἴσθησις".[44] Des weiteren legt er den Sensualismus der Atomisten so dar, daß Kenntnis der Werke nicht nur der Atomisten, sondern auch der einschlägigen Werke des Aristoteles vorausgesetzt werden muß.[45] Die epikureische Auffassung zum Phänomen des Lebens wird hier von Gregorios vermittels eines Bildes wiedergegeben, indem er das Leben mit einer Blase vergleicht; die Seele (= Leben) werde durch eine Art Luftspannung (= πνεύματί τινι) gezwungen, eine Zeitlang im Körper zu bleiben. Diese Passage erinnert wiederum an die aristotelische Widerlegung der atomistischen Anschauungen über die Seele und die Rolle der

[43] Gregorios von Nyssa, De anima et resurrectione, *PG* 46, 21. Übersetzung: „Nach Epikur sei alles zufällig, automatisch und ohne Zutun der göttl. Vorsehung entstanden. Aus diesem Grunde glaubte er folgerichtig, daß das Leben wie eine Blase durch irgendeinen Lufthauch unseren Körper umspanne; der Lufthauch würde eine Zeitlang vom Inhalt festgehalten und durch den Zusammenbruch des Behältnisses (der Spannung) erlösche auch das darin Eingeschlossene mit. Ihm (Epikur) waren die Phänomene für die Natur der Dinge maßgeblich. Die sinnliche Wahrnehmung sei das Maß für jedes Erkennen (im Sinne einer *adaequatio rei et sensus,* P.C.). Somit hat er die Sinneswerkzeuge der Seele verschlossen, und er ist nicht in der Lage, die unkörperlichen und geistigen Dinge wahrzunehmen. Er gleicht einem in einem Häuschen eingesperrten Menschen, der von den Wänden daran gehindert wird, die himmlischen Wunder zu sehen. Er sieht lediglich Erde,Wasser, Luft und Feuer, aber aus Engstirnigkeit nicht denjenigen, der alles zusammenhält (beherrscht)."

[44] Vgl. Hierzu F. Jürss, Die epikureische Erkenntnistheorie, Berlin 1991, 89ff.

[45] Cf. Aristoteles, De generatione et corruptione, 315b: „ἐπεὶ δ' ᾤοντο (scil. Δημόκριτος καὶ Λεύκιππος) τἀληθὲς ἐν τῷ φαίνεσθαι ..." bzw. De anima, 404: „τὸ γὰρ ἀληθὲς τὸ φαινόμενον".

Atmung.[46] Dadurch gewinnt die Vermutung sehr an Wahrscheinlichkeit, daß sie Gregorios als Quellen gedient haben können.

Mit ähnlichen Argumenten führt Athanasios von Alexandreia die Atomisten *ad absurdum*; er fügt ein neues hinzu: „Εἰ γὰρ αὐτομάτως τὰ πάντα χωρὶς προνοίας κατ' αὐτοὺς (scil. Ἐπικουρείους) γέγονεν, ἔδει τὰ πάντα ἁπλῶς γεγενῆσθαι καὶ ὅμοια εἶναι καὶ μὴ διάφορα. Ὡς γὰρ ἐπὶ σώματος ἑνὸς ἔδει τὰ πάντα εἶναι ἥλιον ἢ σελήνην, καὶ ἐπὶ τῶν ἀνθρώπων ἔδει τὸ ὅλον εἶναι χεῖρα, ἢ ὀφθαλμόν, ἢ πόδα."[47] Das heißt, bestünde die Materie oder die Menschen nur aus Atomen, welche sich ohne Zutun der Vorsehung und aus eigenem Antrieb verbinden, dann wäre keine Differenzierung der Planeten und der Organismen möglich gewesen. Eine ähnliche Stelle des Eusebios von Kaisareia, in deren Hintergrund die bereits erwähnte Argumention *ex creatione creatorem* steht, sei noch angeführt: „πόσας γὰρ ἀτόμους ὁ Ἐπικούρου πατὴρ καὶ ποταπὰς ἐξ ἑαυτοῦ προέχεεν, ὅτ' ἀπεσπέρμαινεν Ἐπίκουρον; καὶ πῶς εἰς τὴν μητρῴαν αὐτοῦ κατακλησθεῖσαι γαστέρα συνεπάγησαν, ἐσχηματίσθησαν, ἐμορφώθησαν, ἐκινήθησαν, ηὐξήνθησαν, καὶ πολλὰς ἡ βραχεῖα ῥανὶς τὰς Ἐπικούρου ἀτόμους προσκαλεσαμένη τὰς μὲν ἐπημφίεσεν αὐτὸν δέρμα καὶ σάρκα γενομένας."[48]

4) „Moralischer Verfall" der Atomisten

Demokrit und später Epikur unternahmen den Versuch, die Ethik von der Naturlehre her zu begründen[49]; ein Versuch, der im Gegensatz zu Platon und Aristoteles stand, im Mittelalter in den Hintergrund gedrängt wurde und erst nach dem 17. Jh. wieder Einfluß ausübte.[50] Insbesondere

[46] Cf. Aristoteles, De respiratione, 471b: „Δημόκριτος δ' ὅτι μὲν ἐκ τῆς ἀναπνοῆς συμβαίνει τι τοῖς ἀναπνέουσι λέγει, *φάσκων κωλύειν ἐκθλίβεσθαι τὴν ψυχὴν* οὐ μέντοι ὡς τούτου γ' ἕνεκα ποιήσασαν τοῦτο τὴν φύσιν οὐθὲν εἴρηκεν· ὅλως γὰρ ὥσπερ καὶ οἱ ἄλλοι φυσικοί, καὶ οὗτος οὐθὲν ἅπτεται τῆς τοιαύτης αἰτίας. λέγει δ' ὡς ἡ ψυχὴ καὶ τὸ θερμὸν ταὐτόν, τὰ πρῶτα σχήματα τῶν σφαιροειδῶν."

[47] Cf. Athanasios von Alexandreia, De incarnatione verbi, herausgegeben von Ch. Kannengiesser, Paris 1973, 262ff., Kap. 2, 1. Übersetzung: „Wenn alles nach den Epikureern automatisch und ohne Zutun der Vorsehung entstanden wäre, hätte alles einfach und ähnlich sein müssen und nicht so verschiedenartig sein können. Denn im Falle eines materiellen Körpers hätte alles Sonne oder Mond sein müssen und im Falle eines Menschen hätte er ganz Hand, Auge oder Fuß sein müssen."

[48] Cf. Eusebios von Kaisareia, Praeparatio evangelica, heraugegeben von K. Mras, Berlin 1954–56, XIV, 26.

[49] Cf. F. Jürss, R. Müller, E. G. Schmidt (Hrsg.), Griechische Atomisten, Leipzig 1977, 46ff.

[50] Die Rehabilitierung der Natur, ihre völlige Emanzipation von Gott, also die Tatsache, daß die Natur der höchste Gegenstand genauer Erkenntnis ist – auch für die Anwendung mathematischer Methoden – erfolgte erst im 17. Jh., vgl. hierzu P. Kondylis, Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus, München 1986.

steht der naturalistische Ethik-Ansatz Epikurs, daß alle Lebewesen von Natur aus Lust suchen und den Schmerz meiden, weit entfernt vom christlichen Glauben an Gott, der alles lenkt. Die Ablehnung der Unsterblichkeit und das Bejahen des Diesseitigen brachten die Atomisten und besonders Epikur in Verruf. Es nimmt nach alledem nicht wunder, daß die Atomisten auch in moralischer Hinsicht verwerfliche Individuen waren. In diesem Punkt übernehmen die Kirchenväter ältere Meinungen, z.B. die des Plutarch.[51] Gregorios von Nazianz wirft Epikur ἀθεΐα und ἀφιλόσοφον ἡδονήν (Gottlosigkeit und Genußsucht)[52] vor, seine Philosophie schätze „οὐδὲν ἀγαθὸν ὑπὲρ τὴν ἡδονήν".[53] Eusebios von Kaisareia hält Epikur gar für „γαστρός τε ἥττων καὶ ἀφροδισίων" (Sklave der Völlerei und der sinnlichen Liebe).[54]

Ein Vergleich der oben aufgeführten Argumentation mit entsprechenden Argumenten aus dem Werk der zeitgenössischen heidnischen Philosophen, Himerios und Themistios, fällt eindeutig zu Gunsten der Kirchenväter aus. Himerios und Themistios widerlegen nicht, sie verwerfen, indem sie rhetorische Bilder aneinanderreihen. Man vermißt bei ihnen die philosophische Reflexion der Kirchenväter. In deklamatorischem Stil und prunkhafter Darstellung wird z.B. Epikur vorgeworfen, er hätte Altäre zerstört, die Götter beleidigt, wider die Naturgesetze gehandelt und sonst alle möglichen Freveltaten begangen, deswegen darf er auch der Bestrafung nicht entgehen usw.: „πόλεμον ἀπειλεῖ καὶ μάχην τοῖς νόμοις ὅλης τῆς φύσεως· ἐμάνη μανίαν καθ' ἡλικίας ἁπάσης Ἐπίκουρος καὶ δυσσεβεῖς ἔρωτας ἠράσθη ... Ἐπίκουρε, τὸ μεῖζον ἔγκλημα, ... βωμοὺς οὐκ ἀνέτρεψας; πρόνοιαν ἀνελών, δι' ἣν βωμοὺς ἱδρυσάμεθα. θυσίαν καινὴν οὐκ ἔθυσας; ἀλλὰ πάσας ἀθρόως ἀνῄρηκας. μηδὲ ῥυέσθω τῆς τιμωρίας Ἐπίκουρος, ὅτι μὴ κατὰ τοὺς πρότερον κατὰ θεῶν ἐθρασύνατο. ἀλλὰ πόθεν, πρὸς τῶν ἀτόμων καὶ τοῦ κενοῦ τοῦ πολυθρυλήτου, ταύτην τὴν δόξαν ἐξεύρηκας; Τί συλᾷς ἐκ Δελφῶν, ὡς ἐξ οὐρανοῦ τὴν Πρόνοιαν;".[55]

Themistios hält Epikur ebenfalls für einen vulgären Hedonisten, d.h. er wiederholt das Argument des moralischen Verfalls und verwirft seine

[51] Plutarch verfaßte eine Schrift gegen Epikur: Non posse suaviter vivi secundum Epicurum, Stephanus, 1085C ff.

[52] Cf. Gregorios von Nazianz, Adversus Eunomianos (orat. 27), *PG* 35, Kap. 10.

[53] Cf. Gregorios von Nazianz, Contra Julianum imperatorem 1 (orat. 4), *PG* 35, 596.

[54] Cf. Eusebios von Kaisareia, Contra Hieroclem, herausgegeben von. C. L. Kayser, Flavii Philostrati opera, vol. 1, Hildesheim 1964, 379. Dieser Vergleich erfreute sich bei vielen byzantinischen Autoren großer Beliebtheit. Dementsprechend häufig wurde er eingesetzt; er ist ein Zitat aus Philostratos, Opera, II, 26, vgl. hierzu P. Carelos, Die Autoren der zweiten Sophistik und Michael Psellos, *JÖB* 41 (1991), 135.

[55] Cf. Himerios, Declamationes et orationes (Or. 3), ed. A. Colonna, 1951.

Philosophie ohne konkrete Auseinandersetzung mit seinen Lehren. Nur Platons Weg führe zu Gott: „ἀλλ' Ἐπίκουρος μὲν μικρός, καὶ ὅστις ζηλωτὴς Ἐπικούρου, σαρκὸς ἡδονὴν τεθαυμακώς, Πλάτων δὲ ἄνω ἀεί, καὶ ὅστις ἕπεται Πλάτωνι, τὴν πρὸς θεὸν ὁμοίωσιν μεταδιώκων."[56]

Es gibt noch viele, speziellere Thesen, die die Kirchenväter gegen die Atomtheorie zu Felde führen. Die hier präsentierten gehören zu den gewichtigsten, da sie Grundpfeiler des christlichen Glaubens, wie die Vorsehung oder die *creatio ex nihilo*, beinhalten. Das Bild, das das Studium der Atomtheorie bei den Kirchenvätern des 4. Jh.s darbietet, ist bei weitem noch nicht vollständig, von einer Rezeption des Atomismus in Byzanz ganz zu schweigen. Aus den obigen Ausführungen erhellt, daß in einer Zeit, in der der Mangel an physikalischem Interesse von vornherein als gegeben vorausgesetzt wird, die meisten Kirchenväter des 4. Jh.s dem Atomismus eine aufgeschlossene Einstellung entgegenbrachten, auch wenn sie diese Theorie ablehnten. Dies war in den darauffolgenden Jahrhunderten keineswegs selbstverständlich, weder im Osten noch im Westen. Die Dominikaner verboten noch im Jahre 1245 das Studium der Naturphilosophie: „non studeant in libris physicis"[57].

Die Haltung der griechischen Kirchenväter des 4. Jh.s gegenüber der Atomtheorie und der Naturphilosophie bringt Basileios von Kaisareia folgendermaßen zum Ausdruck: „οὐ γὰρ ἐλαττοῦται ἡ ἐπὶ τοῖς μεγίστοις ἔκπληξις, ἐπειδὰν ὁ τρόπος καθ' ὃν γίνεταί τι ἐξευρεθῇ· εἰ δὲ μή, τὸ ἁπλοῦν τῆς πίστεως ἰσχυρότερον ἔστω τῶν λογικῶν ἀποδείξεων."[58]

[56] Cf. Themistios, Πρὸς τοὺς αἰτιασαμένους ἐπὶ τῷ δέξασθαι τὴν ἀρχήν, Kap. 30, in: Themistii orationes quae supersunt, herausgegeben von G. Downey – A. F. Norman, Leipzig 1965–1974.

[57] Zitiert nach K. Lasswitz, Geschichte der Atomistik vom Mittelalter bis Newton, 2 Bde., Darmstadt 1963 (unveränderter Nachdruck der Ausgabe Hamburg–Leipzig 1890), 30.

[58] Basileios von Kaisareia, Hexaemeron, *PG* 29, 25A. Übersetzung: Denn die tiefe Ehrfurcht vor den bedeutenden Dingen (der Natur) wird nicht geringer, wenn die Art und Weise, wie etwas entsteht, enträtselt wird; andernfalls sei die Einfachheit des Glaubens stärker als die logischen Beweise.

KARL-HEINZ UTHEMANN / AMSTERDAM

NOCHMALS ZU STEPHAN VON BOSTRA (CPG 7790) IM PARISINUS GR. 1115

Ein Testimonium – zwei Quellen

Nach der gründlichen philologischen Analyse der verschiedenen Überlieferungen der Exzerpte aus einer Schrift *Adversus Iudaeos* des ansonsten unbekannten Stephan von Bostra (CPG 7790), die H. G. Thümmel 1996[1], angeregt durch die Edition von A. Alexakis aus dem Jahre 1993, vorgelegt hat, erscheint eine weitere Untersuchung auf den ersten Blick überflüssig. Denn, sieht man von Details, aber auch von der einen oder anderen zur Zeit noch nicht vollständig zu klärenden Frage[2] ab, so ist, möchte man vermuten, nicht viel Neues zu erwarten.

1. Eine offene Fragestellung im Blick auf den Parisinus gr. 1115

Zum einen bestätigt H. G. Thümmel die Ansicht von G. Mercati[3], daß das Testimonium im dritten Florileg des Johannes von Damaskos (Dam. III, 72–73)[4] und der im Codex Ambrosianus gr. 21 (A 84 sup.) aus dem 13. Jahrhundert (A) überlieferte Text zwei unabhängige Exzerpte (!) aus ein und demselben Werk sind[5]. Zum anderen erweist sich die dritte im Griechischen bewahrte Version, welche die Akten von Nikaia (787) im Text der Synodica Papst Hadrians I. vom Jahre 787 (JE 2448) überliefern (H), auf Grund des Konsens von Dam. und A – entgegen der Auffassung von L.

[1] Zu einzig mit der Jahreszahl zitierten Titeln vgl. das Verzeichnis am Ende des Beitrages.

[2] Auf eine solche verweist H. G. THÜMMEL (1996) 67; 79, selbst. Inzwischen ist die dort genannte Publikation von E. LAMBERZ 1997 erschienen.

[3] Stephani Bostreni nova de sacris imaginibus fragmenta e libro deperdito Κατὰ Ἰουδαίων, *Theol. Quartalschr.* 77 (1895) 663–668. Nachdruck: G. MERCATI, Opere minori I (*StT* 76). Città del Vaticano 1937, 202–206.

[4] Zu den Sigeln der Quellen und den benutzten Editionen vgl. das Verzeichnis am Ende des Beitrages.

[5] G. MERCATI, a.a.O., 664 (203): „Habemus igitur binas unius operis excerptorum series, alteram ab altera minime pendentem.“

Wallach[6] – als eine Rückübersetzung aus einer Übertragung ins Latein. Strittig ist dabei, ob die im Jahre 873 Papst Johannes VIII. gewidmete Übersetzung des Anastasius Bibliothecarius (An.), welche die erbärmliche, 788 in Rom angefertigte lateinische „Ausgabe" der Akten ersetzt hat, „die originale lateinische Fassung" von H wiedergibt, wie H. G. Thümmel im Blick auf das Exzerpt aus Stephan von Bostra meint, oder ob Anastasius bei den Testimonia den Text an die griechische Rückübersetzung (H) angeglichen hat, wie E. Lamberz (1997) auf einer breiteren Basis mit guten Gründen geltend macht. Der Sache nach geht es hierbei auch um das Verhältnis des im Libellus der Pariser Synode von 825 bewahrten Textes (L) zu den bisher genannten Zeugen[7].

Die vierte griechische Überlieferung, die A. Alexakis (1993; 1996) eingebracht hat, stammt aus zwei Florilegien zur Verteidigung des Bilderkults. Das eine liest man im Parisinus gr. 1115 (P), das andere im Marcianus graecus 573 (V). Es ist unbestreitbar, daß P und V auf eine gemeinsame Quelle β zurückgehen. Umstritten ist nur, (1) inwiefern der gesamte Inhalt beider Florilegien aus derselben Quelle β stammt und (2) ob β eine im Jahre

[6] Nach L. WALLACH (1977, 35f.) stand man in Konstantinopel, als man mit diesem Text im Brief Hadrians (JE 2448) konfrontiert war, unter dem Eindruck von Dam. III, 72–73, um das Testimonium des Stephan von Bostra „als eine orthodoxe Autorität des Bilderkults" zu zitieren. „It is furthermore evident that the text of Stephen in the Greek version of *JE* 2448 is hardly a retranslation of the Latin version in the original of the *Synodica*. The Byzantine translator of *JE* 2448 seemingly quoted the original Greek version of Stephen, which must have been accessible to him at Constantinople" (1977, 35). Vgl. hierzu Anm. 55.

[7] Daß L die Testimonia aus der römischen Übersetzung der Synodalakten von 788 und nicht aus dem Florileg, das in Hadrians Synodica (JE 2448) benutzt wurde, geschöpft hat, kann nach E. LAMBERZ (1997, 7, Anm. 12) als sicher gelten. Dieses erkennt auch A. ALEXAKIS (1996, 138) an. Außer den von E. LAMBERZ genannten Argumenten ist die Übereinstimmung der Testimonien von L mit den Libri Carolini (LC) zu beachten. Wie ist damit die Auffassung von A. ALEXAKIS (1996, 148; 155f.; 165; 176; 211f.) zu vereinbaren, daß (zumindest einige der) Testimonien von L auf die römische Synode von 731 zurückgehen? – In dem gegen das Capitulare der Franken gerichteten Schreiben Papst Hadrians vom Jahre 793 (Ha.: sog. Hadrianum, JE 2483) wird des öfteren auf die römischen Synoden der Jahre 731 und 769 sowie auf die Synodica der drei Patriarchen des Ostens hingewiesen, die vom Jerusalemer Patriarchen 764/65 nach Rom geschickt worden war. Für die in Ha. aufgeführten Testimonia wird dort zwar nicht gesagt, aus welcher Quelle sie stammen. Doch nach A. ALEXAKIS (1993, 46, Anm. 9) ist die Tatsache, daß das Zitat aus CPG 4216 in Ha., 47,13–16, auch in der Synodica von 785 (JE 2448) erscheint (MANSI XII 1068 C 5 – D 1 [An.]; 1067 A 3–14 [H]), hinreichend, um zu sagen: „It is, therefore, reasonable to accept that the rest of the quotations of the *Synodica* ... were also derived from the Acts of the same Council" (vom Jahre 731). Vgl. auch dens. (1994) 16f. mit Anm. 17; (1996) 39f.; 116–123.

774/5 angefertigte teilweise Abschrift eines im Jahre 770 vom anonymen Autor des Pamphlets *Adversus Iconoclastas* (CPG 8121) in Rom kompilierten riesigen Dossiers darstellt, wie A. Alexakis annimmt. Vorgängig zu einer Antwort auf beide Fragen geht es darum, den in P und V überlieferten Text aus Stephan von Bostra den bisher bekannten Zeugen zuzuordnen. So erklärt H. G. Thümmel (1996, 68f.) die Unterschiede zwischen A und β(PV) als stilistische Glättungen und gelegentliche inhaltliche Korrekturen in β. „Dann aber repräsentiert A den originalen Text, VP die spätere Bearbeitung" (68), wobei A und β(PV) auf ein und dieselbe Vorlage α zurückgehen.

Das Ziel der Untersuchung von H. G. Thümmel besteht zum einen darin, an zehn gut gewählten Beispielen sowohl diesen Zusammenhang zwischen A und β(PV) zu zeigen als auch das Verhältnis von A zu An. zu klären, wobei er, wie schon gesagt, den Text von An. als das Original der Synodica des Jahres 785 (JE 2448) ansetzt. Als Vermittlung beider versteht er die Vorlage der im Libellus Parisiensis vom Jahre 825 bewahrten Version des Exzerpts (L). M.a.W. Papst Hadrian ist in seiner Synodica von einem Text abhängig, der jenem von L nahe kommt, doch z.B. auf Grund eines Lesefehlers[8] oder eines Mißverständnisses des Kopisten[9] oder im Blick auf inhaltliche Glättung[10] und das eigentliche Thema, nämlich die Bilderverehrung[11], verändert worden ist. Der Text An. lasse sich also im Ausgang von L verstehen, und darum ist deutlich, daß An. „als Quelltext für die griechische Rückübersetzung gelten kann", d.h. für H, nicht aber eine an H orientierte Überarbeitung von einem mit L verwandten Text darstellt. Einzig bei seinem zehnten Beispiel rechnet H. G. Thümmel mit einem Eingriff des Anastasius Bibliothecarius: „als Versuch einer Interpretation des ihm vorliegenden lateinischen Originals" (1996, 77).

Ganz anders stellt sich die Deutung von A. Alexakis (1993) dar, die man in vier Thesen zusammenfassen kann[12]: (1) β(PV) „*seems* to be a copy of the retranslation of the Latin translation ... prior to the Acts of the Nicaean Council of 787" (1993, 48). Das im Text von A. Alexakis selbst

[8] So (1996, 70; 75) zum ersten und neunten Beispiel. Näheres zum ersten vgl. S. 110 zu Anm. 35; zum neunten vgl. S. 122 zu Anm. 97.

[9] Er ist z.B. „über die ungewöhnliche Ausdrucksweise gestolpert" (1996, 73).

[10] So (1996, 72; 74) zum dritten und achten Beispiel. Näheres zum dritten vgl. S. 110 zu Anm. 36–38; S. 116 zu Anm. 72; zum achten vgl. S. 111 zu Anm. 45; S. 118 zu Anm. 83.

[11] So (1996, 73) zum fünften Beispiel. Näheres vgl. S. 113 zu Anm. 51–52. Vgl. auch den siebten Fall (1996, 74).

[12] In seinem 1996 publizierten Buch bietet A. ALEXAKIS zu CPG 7790 nichts Neues und verweist (ebd. 183f.) auf den genannten Artikel.

hervorgehobene Vermeiden einer These („*seems* to be" statt „is") führt im Kontext jedoch nicht zu Vorbehalten. Gemeint ist mit der genannten Rückübersetzung eine auf den lateinischen Akten der römischen Synode von 731 basierende Übertragung ins Griechische, die in Rom für die Korrespondenz mit dem Osten angefertigt worden war[13]. (2) Auch H ist nichts anderes als eine Kopie dieser römischen Rückübersetzung. (3) Der Wortlaut des Zitats in den Akten von 731 ist in L bewahrt geblieben. (4) A und β(PV) „sind nahe verwandt" und gehen beide (in welchem Maße, „ist schwierig zu bestimmen") auf denselben lateinischen Text von 731 zurück, der über L zugänglich ist (dritte These). M.a.W. A und β(PV) sind keine ursprünglich griechischen Texte, was sich an ihren Latinismen zeige (1993, 56f.). Dieses gelte, auch wenn „beide in einigen Fällen ... das griechische Original, wie es in Dam. vorliegt, widerspiegeln" (1993, 57f.).

Die Darstellung von H. G. Thümmel konzentriert sich auf eine philologische Auseinandersetzung mit diesen vier Thesen, ohne sich expressis verbis mit deren historischen Implikationen, insbes. mit der für A. Alexakis kruzialen Frage der im Kolophon von P genannten Datierung des Modells von P, zu beschäftigen.

A. Alexakis hatte schon eine Zäsur in Z. 63 (33)[14] wahrgenommen. So heißt es 1993, 59: „the very point where V starts to divert from P ... and approaches A". Nimmt man dieses wörtlich, dann ist dem Autor nicht aufgefallen, daß bis zu diesem Punkt V (mit P) eine mit A verwandte Überlieferung des Exzerpts bezeugt und die Veränderung P, nicht aber V betrifft[15]. Als Erklärung bietet er zwei Hypothesen an: Bis Z. 63 (33) könnte Kontamination im Spiel sein bzw. alles, was nach Z. 63 (33) steht, müßte nicht zum ursprünglichen Text der Rückübersetzung gehört haben, sondern könnte eine „marginal note in Greek (or even Latin) incorporated in the text" sein (1993, 59). Eines sei jedoch deutlich („crystal clear"): Ab Z. 63 (33) sei H nichts anderes als eine Abschrift von P.

Auf diese Behauptungen – die eigentliche These von A. Alexakis – ist H. G. Thümmel nicht weiter eingegangen, da für ihn das umgekehrte Verhältnis selbstverständlich war, daß nämlich P „(etwa ab Z. 33) den Konzilstext eingebracht" bzw. „eingefügt" hat (1996, 69; 78). M.a.W. für ihn ist P abhängig von H.

[13] Diese Hilfshypothese (vgl. zu Anm. 28) ist auch im Blick auf andere Rückübersetzungen in P für A. Alexakis unumgänglich. Vgl. S. 132f.

[14] Im Folgenden wird der Text mit der Zeilenzählung von H. G. Thümmel (1992) Nr. 77 zitiert. Zur leichteren Orientierung wird in Klammern jeweils die Zeile in der Edition von A. Alexakis (1993) genannt, auch wenn dieses im Einzelfall nur approximativ geschehen kann.

[15] Näheres vgl. unten S. 122–126.

Will man das Verhältnis von P zu den Akten von Nikaia (Ni.) klären und damit die Frage, ob die im Kolophon von P genannte Datierung der kopierten Vorlage alle Texte von P abdeckt, dann erweist sich das Exzerpt aus der Schrift *Adversus Iudaeos* des Stephan von Bostra (CPG 7790) als das wichtigste Argument, wie ich nach Kollation aller Texte und aller zugehörigen Florilegien feststellen konnte[16].

Es scheint mir sinnvoll, den Sachverhalt im Folgenden in drei Schritten darzustellen. Zum einen bedarf es einer kurzen Darlegung der Hauptthese von A. Alexakis (1996), die sich auf das Florileg zur Verteidigung des Bilderkults in P konzentriert. Zum anderen soll im Detail aufgewiesen werden, inwiefern im Testimonium aus Stephan von Bostra in P ein Wechsel der benutzten Quellen stattfindet. Will man diese Frage beantworten, dann kommen auch andere Probleme ins Spiel, z.B. jenes der Bedeutung von A sowie L und An. für die Überlieferungsgeschichte des Exzerpts α (A PV H L An.). Schließlich soll gezeigt werden, welche Bedeutung diesem Text aus Stephan von Bostra im Unterschied zu den anderen Texten, die dem Florileg von P und den Akten von Nikaia (Ni.) gemeinsam sind, zukommt, will man das Verhältnis von P und Ni. bestimmen und eine begründete Antwort auf die Hauptthese von A. Alexakis geben.

2. Das Florileg *adversus Iconoclastas* in P – Roms Beitrag zum Ökumenischen Konzil von Nikaia?

Die kurze Umschreibung der Hauptthese von A. Alexakis (1996) ist hier mit einem Fragezeichen versehen, um das Staunen des Lesers, nicht aber die Auffassung des Autors einzubringen.

Der Ausgangspunkt von A. Alexakis ist keine neue Entdeckung. Denn, daß die in P auf ff. 235^{v}–239 anonym überlieferte Schrift *Adversus Iconoclastas* (CPG 8121) im Jahre 770 verfaßt wurde, war schon länger bekannt[17]. Ferner greift er eine Hypothese auf, die schon 1901 von B. M. Melioranskij vertreten und z.B. von C. Mango[18] aufgegriffen wurde: Die

[16] Ich hoffe, die Ergebnisse zusammen mit E. Lamberz in absehbarer Zeit publizieren zu können. Denn was ich selbstverständlich nicht leisten konnte, kann E. Lamberz mit seinen Kollationen zu Ni., insbes. zu An., einbringen.

[17] Vgl. z.B. K.-H. Uthemann, 1981, 34f., ferner A. Alexakis (1996) 49, Anm. 34. – Edition von CPG 8121: PG 96, 1348 C–1361 C; 109, 501 A–516 C.

[18] La culture grecque et l'Occident au VIIIe siècle, in: Settimane di studi del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto, 20 (1973) 710–712; ders., The Availability of Books in the Byzantine Empire, A.D. 750–850, in: Byzantine Books and Bookmen, Dumbarton Oaks 1975, 33f.

Jahresangabe 6267, die der Kopist Leon Kinnamos laut Kolophon von P in der Subscriptio seines Modells, einer Handschrift aus „der Alten Bibliothek“ in Rom, vorgefunden hat, meine nicht die byzantinische Zeitrechnung, auch wenn sie so von Leon Kinnamos verstanden worden war, sondern die alexandrinische Ära. M.a.W. das Modell wurde nicht im Jahre 759, sondern 774/5 kopiert. Akzeptiert man diese Hypothese, dann sind nach A. Alexakis alle bisher in der Forschung vorgetragenen Bedenken gegen das Kolophon von P unbegründet[19].

Nun heißt es in der soeben genannten Schrift gegen die Ikonoklasten (CPG 8121) in P, f. 238: Ταῦτα οὕτως παρελάβομεν ἐκ τῶν ἁγίων πατέρων, ὧν καὶ τὰ ὀνόματα καὶ τοὺς λόγους ἐν τῷ τεύχει παρασημειώμεθα[20]. Der Anonymus, der, wie es scheint, bisher vorschnell mit jenem Johannes von Jerusalem identifiziert wurde, der auf dem Konzil von Nikaia als einer der beiden Vertreter der drei Patriarchate des Ostens fungierte[21], kündigt hier ein Florileg an. Nach A. Alexakis handelt es sich zunächst um jenes Florileg, das in P vorliegt[22]. Doch gebe P nicht den ursprünglichen Inhalt dieser

[19] Besonders deutlich in: A. ALEXAKIS (1992), doch verhaltener in (1996) 51; 108; 216f. An der zuletzt genannten Stelle verweist der Autor zur Begründung mit der Werkangabe „The Colophon“ auf eine eigene Abhandlung, die aber auf Grund des Literaturverzeichnisses nicht zu eruieren ist. Nach E. CHRYSOS (1994, 11) hat A. ALEXAKIS „die Glaubwürdigkeit der im Kolophon enthaltenen Angaben gegen jeden Zweifel verteidigt“.

[20] Vgl. auch in der Edition von CPG 8121: 15, PG 96, 1360 D 7–9; 109, 513 C 10–12.

[21] Auf dem Konzil von Nikaia tritt er als einer der beiden Vertreter der Patriarchen des Ostens auf, als den ihn das Konzil ohne formale Bestätigung durch die genannten Patriarchen anerkannte, um die eigene Ökumenizität (im Gegenzug zu Hiereia [vgl. auch CPG 8114]) zu sichern. Er selbst bezeichnet sich in den Akten von 787 als Presbyter und Synkellos eines Patriarchen. Nach L. PETIT, Jean de Jérsualem, in: DThCath 8 (1947) 705, der die Ergebnisse von B. MELIORANSKIJ (1901) zusammenfaßt, hatte er diese Funktion seit 780 in Antiochien, davor (seit 760) in Jerusalem inne. Sollte er aber nach 787 selbst eine Zeit Leiter der Jerusalemer Kirche gewesen sein, wie es das Lemma von CPG 8114 in P (ff. 239^{r}–245^{v}: vgl. Anm. 22) unterstellt? Dann bedarf es einer Revision der letztlich auf M. LE QUIEN, Oriens christianus, III. Paris 1740, 101–528, basierenden Liste der Patriarchen. Auch R. SCHICK, The Christian Communities of Palestine from Byzantine to Islamic Rule, Studies in Late Antiquity and Early Islam 2, Princeton, N.J. 1995, 325f., bringt keine neuen Informationen. Oder sollte der Kompilator oder seine Quelle den Verfasser des gegen Hiereia (754) gerichteten Synodikon mit Johannes V. (705–735), dem ersten Patriarchen von Jerusalem nach der arabischen Eroberung, der zusammen mit einer Synode Kaiser Leon III. gebannt hat (Theophanes, Chronik, hg. v. C. DE BOOR, Leipzig 1883, 408, 29–31), verwechselt haben? Vgl. auch Anm. 152 zur sog. Narratio des „Mönchs Johannes von Jerusalem“ (P ff. 280^{r}–281^{v}).

[22] In P ist der Zusammenhang von CPG 8121 mit dem Florileg nicht so eindeutig, wie man auf Grund der Darstellung von A. ALEXAKIS vermuten könnte. Vgl. zum Folgenden die Beschreibung von P ff. 235^{v}–283^{v} bei A. ALEXAKIS, 1996, 313–334. Nach den ersten drei gegen die Ikonoklasten gerichteten Texten (CPG 8121, 8114, 8005) folgen ff. 246^{r}–247^{v} elf

Anthologie vollständig wieder. Will man diese rekonstruieren, dann muß man, sieht man von einigen Texten in V ab, die nur nach 774/5 entstanden sein können (1996, 106f.), wegen der Verwandtschaft von P und V den Inhalt von V hinzufügen. Das Modell β(PV) ist der im Kolophon von P genannte, in Rom im Jahre 774/5 geschriebene Kodex. Doch β gibt nur einen Bruchteil jenes ursprünglichen Florilegs (F) wieder, das der Anonymus in Rom 770 n.Chr. zusammengestellt hat. Dieses beweise zum einen das im Mosquensis 265 (Vl. 197) bewahrte Florileg (M), das wie β(PV) eine Abschrift von F sei. Sofern als Ort, an dem F entstanden ist, Rom wegen des Kolophons von P gesichert sei[23], „erschließt“ A. Alexakis aus römischen Quellen weitere Testimonia von F, so daß F das Ergebnis eines 726/9 n.Chr. mit Papst Gregor II. einsetzenden Prozesses ist bzw. in seinem Grundbestand schon zur Zeit des genannten Papsts in dessen Scrinium vorhanden war[24] und für die römische Synode von 731 ins Latein übersetzt wurde. Dieses Dossier soll schon früh Dam., aber auch ein „initially separate florilegium“ aus dem Ps.Areopagiten[25] enthalten haben und wurde 764/5 durch die Synodica der drei Patriarchen des Ostens[26] angereichert. Die Leistung des Kompilators von F im Jahre 770 sei als ein Ordnen des päpstlichen Archivs zu verstehen (1996, 135f.). Die in P vorliegende Teilabschrift von F habe sich im Gepäck der Legaten Papst Hadrians I. befunden. Diese sollen sie dem Patriarchen Tarasios für die Vorbereitung des Konzils von Nikaia zur Verfügung gestellt haben[27]. Auch die Rückübersetzung

Zitate (in der Zählung von A. ALEXAKIS: P4*–P14*), die keinen Bezug nehmen auf die Bilderfrage: Nach CPG 1781, hg. in meinem Beitrag von 1993, liest man sieben Testimonien, die in der Edition der Doctrina Patrum (CPG 7781) begegnen, und drei, die wohl aus derselben Überlieferung stammen. Einen zweiten Einschub aus CPG 7781 findet man ff. 248^{v}–251^{r} (P26*–P42*). Dazu vgl. meinen Beitrag von 1981, 32. Weitere, teils von F. DIEKAMP nicht edierte Zitate aus der Doctrina: ff. 121^{r}–129^{v}; 173^{v}–180^{r} (P50*–P110*; P112*–P130*). Auch an anderen Stellen sind in P Texte „auseinandergeschnitten“, insbes. der Hodegos des Anastasios Sinaites (CPG 7745).

[23] Ein zusätzliches Argument sieht A. ALEXAKIS in dem Faktum, daß P f. 236^{r} in CPG 8121 das ikonoklastische Konzil von 754 in Ἔρια statt Hiereia stattfinden läßt (1996, 95; 98, Anm. 23). Doch woher weiß er, daß es sich hier nicht um einen der vielen Flüchtigkeitsfehler des Berufskopisten Leon Kinnamos handelt? Vgl. S. 134 zu Anm. 156.

[24] Vgl. A. ALEXAKIS, 1996, 108–110; 119–123.

[25] Vgl. ebd., 135, ferner ebd., 39f.; 118 mit ebd., 125.

[26] Vgl. Ha. 11,8–30; 23,24–27.

[27] Vgl. z.B.: 1996, 151; 224f. Als indirekten Beweis betrachtet A. ALEXAKIS die von den römischen Legaten in Nikaia vorgelegten Texte wie z.B. das Testimonium aus Leontios von Neapolis (CPG 7885: P103*, M2): „It seems likely once more that the βίβλος, that was produced by the two (vicars of Pope Hadrian) was a copy drawn from F“ (ebd., 192). Daß man zur Vorbereitung des Konzils auf Florilegien zurückgegriffen hat, um in den Bibliotheken zielgerichtet nach Handschriften zu suchen, dürfte auch vor A. ALEXAKIS (1996) für

zung der in der Synodica Hadrians (JE 2248) zitierten Testimonia (H) erkläre sich aus dem Umstand, daß die Legaten eine Abschrift von F besaßen. Denn seit 731 habe man in Rom für die Korrespondenz mit dem Osten solche retroversiones angefertigt[28].

Bei dieser „Rekonstruktion" des Geschehens setzt der Autor vieles als bewiesen voraus, was in der Forschung bestritten wird und hier nicht diskutiert werden soll[29]. Auch wenn er damit rechnet, daß sich in einigen, zumindest aber in zwei Texten des Florilegs von P Interpolationen nachweisen lassen, die einzig nach 774/5 entstanden sein können und das Konzil von Nikaia voraussetzen[30], so scheint er anzunehmen, daß dadurch seine Hauptthese nicht gefährdet ist. Denn die entscheidende Begründung für diese scheint ihm gesichert. Sie lautet: Ein Vergleich der Testimonien in den Akten von Nikaia (Ni.) mit jenen von P zeige eindeutig, daß nicht Ni. die Quelle von P, sondern umgekehrt P jene von Ni. gewesen ist.

A. Alexakis beruft sich bei seinem Vergleich vor allem auf die griechische Überlieferung von Ni., die ihm für die meisten Testimonien nur in der Edition von Mansi zugänglich war, und vernachlässigt die 873 fertiggestellte Übersetzung des Anastasius (An.)[31]. Oft genug geht P mit der in Mansi vorliegenden Ausgabe von An. gegen den griechischen Text zusammen, so daß zu vermuten ist, daß die lectiones meliores von P, auf die sich A. Alexakis beruft, ursprünglich auch in Ni. vorhanden waren. Da jedoch eine kritische Edition von Ni., insbes. von An. nicht vorliegt, kann zur Zeit

die historische Forschung selbstverständlich gewesen sein. Neu und brisant ist A. Alexakis' These nur, wenn die Vorlage von P aus der „Alten Bibliothek" in Rom (1) als ein exklusiv römisches Produkt des 8. Jahrhunderts (2) tatsächlich die Quelle des Tarasios gewesen sein sollte. Wie aber läßt sich diese Hypothese beweisen bzw. falsifizieren? Da man nicht mehr in das Reisegepäck der päpstlichen Legaten hineinschauen kann, konzentriert sich die Frage auf eine präzise Analyse des ikonodulen Florilegs von P.

[28] Vgl. bes. A. Alexakis, 1996, 176; 216f.

[29] So sind für ihn z.B. die Briefe, die Papst Gregor II. an Kaiser Leon III. geschickt haben soll, authentisch. In ihnen zeige sich die Basis von F, das von Gregor geschaffene griechische Florileg, das die römische Synode von 731 benutzt habe.

[30] Vgl. S. 132 mit Anm. 152.

[31] Die Begründung lautet: An. „has not been so successfully edited" (1996, 138). Doch wie steht es in dieser Hinsicht mit den griechischen Akten? Ob diese tatsächlich „besser" ediert sind und, was wichtiger ist, einen ursprünglicheren Text als An. bewahrt haben (was m.E. unwahrscheinlich ist), wird erst eine kritische Edition zeigen können. Interessant ist, daß A. Alexakis an einigen Stellen *lectiones meliores* konstatiert, in denen An. mit P übereinstimmt, und daß er daraus schließt, An. habe P (1996, 162; 185; 189) bzw. jene Kopie der 774/5 geschriebenen Vorlage von P benutzt, die in der Patriarchatsbibliothek von Konstantinopel hinterlegt worden sei (ebd., 225).

dieser Weg einer sehr ins Detail gehenden Auseinandersetzung mit der entscheidenden Begründung von A. Alexakis' Hauptthese noch nicht beschritten werden.

Wichtiger ist das Faktum, daß in P auch jene Testimonien begegnen, die in Ni. im Text der Synodica Hadrians vom Jahre 785 (JE 2448), d.h. in H, in einer Rückübertragung aus dem Latein vorliegen. Wie oben schon gesagt, ist das Exzerpt aus Stephan von Bostra das wichtigste Zeugnis, um das Verhältnis von H und P zu beurteilen. Diese Behauptung soll im Folgenden begründet werden.

3. Beobachtungen zum Testimonium aus Stephan von Bostra in P

Das Zitat aus Stephan von Bostra wird sowohl in P auf ff. 263ᵛ–264ʳ als auch in V auf ff. 12ᵛ–14ʳ überliefert. Nach allem, was bisher gesagt wurde, erwartet man, daß es aus β(PV) stammt.

Das Lemma in P gibt keine Werk-, sondern eine Inhaltsangabe. Denn es lautet „Über heilige Bilder" (περὶ ἁγίων εἰκόνων). Die ursprünglichere Gestalt des Lemmas begegnet in V: „Über Bilder der Heiligen" (περὶ εἰκόνων τῶν ἁγίων). Während im edierten griechischen Text der Akten von Nikaia eine entsprechende Angabe in Hadrians Synodica (JE 2448) fehlt, liest man in der Übersetzung des Anastasius vom Jahre 873 (An.) der Sache nach dasselbe wie in V: *De imagine sanctorum*[32].

[32] Ein analoger Fall liegt im Lemma des in Anm. 27 genannten Testimonium aus Leontios von Neapolis (CPG 7885) vor, auch wenn man dieses nicht dem Apparat von V. Déroche, *L'Apologie contre les Juifs* de Léontios de Néapolis, *TM* 12 (1994) 45–104, entnehmen kann. Denn nicht nur bei M, sondern auch bei P heißt es im Lemma: περὶ τῶν ἁγίων εἰκόνων, und nicht wie in allen anderen Zeugen περὶ εἰκόνων τῶν ἁγίων. Der *apparatus criticus* von V. Déroche scheint auch ansonsten nicht vollständig zu sein. Eine Reihe von Lesarten, in denen P mit M und An. gegen den Text von Mansi übereinstimmen, fehlen im Apparat, so daß man den Eindruck gewinnt, daß die Edition von Mansi hier viele „Druckfehler" enthält, oder die Konsequenz lautet, daß nicht wenige Varianten im Apparat fehlen. Man vgl. z.B. 44 E 9 (Z. 28 Déroche) κἂν²] praem. κἂν τὸν θρόνον MP (*sive sedem* An.); 45 B 6 (Z. 40) ἀγοραῖς] add. καὶ (ἐν M) εἰκόσι MP (*et in imaginibus* An.; L: S. 514,16); 45 C 7 (Z. 48) τοῦτο] τοῦτον MP; 45 D 1 (Z. 53) εἰπέ μοι] εἰπὲ δέ μοι M (und sog. MO-Zweig), εἰπὲ δή μοι P (fehlt in Déroche), ἐπειδὴ (ἐπειδή μοι unklar auf Grund des Apparats) cett.; 48 B 8 (Z. 77) καταλύοντας] καταλύσαντας MP (*destruxerunt* An.); B 13 (Z. 79–80) Βαβυλῶνι] add. (τοῖς P) τῇ εἰκόνι τῇ MP (*qui imaginem* An.); D 3 (Z. 89) κατανυσσομένους bzw. κατανυγομένους] add. καὶ εἰς ἐπίγνωσιν (scil. τῆς ἀληθείας) ἐρχομένους MP (*ad agnitionem veritatis venire* An.); 52 C 10 (Z. 160–161) μορφὰς] add. τοιαύτας P, M fehlt wegen Blattausfall (Anm. 117) (*huiusmodi formas* An.); 53 A 6 (Z. 180) εἰκόνες] praem. καὶ MP (*et imagines* An.).

V hat nicht den vollständigen Text bewahrt: Es fehlen die Zeilen 63–72 (33–39): καὶ – τρέμομεν. Bis zur genannten *lacuna* stimmt V mit P gegen den Ambrosianus (A) überein. Bis hierher waren Übereinkünfte mit H selten. Doch ab Z. 75 (39) Εἰκὼν verändert sich die Situation. Es ist sinnvoll, zunächst in einem ersten Schritt die Textüberlieferug bis zur genannten Lücke zu prüfen.

3.1 Zum ersten Teil des Testimoniums: Z. 1–63 (1–33)

Der Unterschied zwischen H einerseits und P, V und A anderseits ist auf den ersten Blick deutlich. H entspricht An., die drei anderen Zeugen (P, V, A) sehr oft der im Libellus Parisiensis (L)[33] überlieferten, aus Rom stammenden Übersetzung ins Latein[34]. Die folgenden Varianten sollen den genannten Unterschied verdeutlichen:

Z. 3 (3) θαρροῦμεν APV (*confidimus* L)] ὁμολογοῦμεν H (*confitemur* An.)[35]

Z. 13–14 (6) κατ'εἰκόνα ἡμετέραν καὶ (καθ' PV) ὁμοίωσιν APV (*ad imaginem nostram et similitudinem* L)]
κατ'εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν ἡμῶν H (*secundum imaginem et similitudinem nostram* An.)

Z. 15 (7) Ἐπειδή, ὅτι εἰκὼν PV[36] (*Ergo quia imago* L)]
Ὅτι εἰκὼν ... ἄγαλμά ἐστι, τουτέστιν H (*quia* [37] *imago ... ideo simulacrum, id est* An.[38])

Z. 19 (9) Εἰ γὰρ ὁ 'Αδὰμ εἰκὼν δαιμόνων A (PV transp. ὁ 'Αδάμ) (*Si enim Adam imago daemonum* L)] add. ἦν H (*esset* An.)

[33] S. 511,36–512,30.

[34] Dieses Zitat von L stammt wahrscheinlich aus jener Kopie der Synodica Hadrians vom Jahre 785 (JE 2448), die mit der Übersetzung der Akten von Nikaia (Anm. 7) an Kaiser Karl d.Gr. gesandt worden ist. So urteilt auch L. Wallach (1977, 35): „The original version of this quotation is preserved in“ L. Doch wenn er fortfährt, An. „offers by and large the same version which can be corrected in minor details after the text of“ L, dann scheint er den Unterschied beider Versionen übersehen zu haben.

[35] Vgl. H. G. Thümmel, 1996, 70: „Von θαρροῦμεν zu ὁμολογοῦμεν führt kein Weg, wohl aber von *confidimus* zu *confitemur*.“ Dieses sei zugegeben, und doch ist damit nicht ausgeschlossen, daß der Weg von *confidimus* zu ὁμολογοῦμεν und so zu *confitemur* geführt hat.

[36] In A ist ὅτι verlorengegangen, wodurch der Satz unverständlich wird.

[37] Vgl. S. 113 zu Z. 15. An. beginnt den Satz als Frage: *Numquid enim.*

[38] Der Nachsatz hieß ursprünglich εἰδωλολατρεία ἐστὶν καὶ ἀσέβεια (APV). In L wird das Fremdwort idololatria erläutert: id est idolorum cultura. Darauf geht in H τουτέστιν εἰδωλολατρεία zurück, während das ursprüngliche εἰδωλολατρεία mit ἄγαλμα übersetzt wurde, das dann An. zur Angleichung mit *simulacrum* veranlaßte.

Z. 24 (12) δικαίων APV (*iustorum* L)] add. γινομένη H (*facta* An.)

Z. 26 (13) ἀλλ'ὁ ἐν[39] τῷ ξύλῳ (*sed is qui in ligno* L)]
ἀλλ'αὐτὸ τὸ ἐν τῷ ξύλῳ H (*sed id quod in ligno* An.)

Es folgt ebd.:

Z. 26–27 (13) μνημονευόμενος σεβάζεται (δὲ add. V) καὶ θεωρούμενος τιμᾶται PV[40] (*commemoratur et contemplatur, honoratur* L)]
θεωρούμενον καὶ μνημονευόμενον τιμᾶται H (*conspicitur et memoratur, honorificatur* An.)

Z. 27 (14) τιμῶμεν APV (*honoramus* L)] προσκυνοῦμεν H (*adoramus* An.)

Z. 29 (15) Τί οὖν; Οὐκ APV (*Quid ergo? Numquid non* L)]
Διὰ τί λοιπὸν οὐκ (*Cur ergo non* An.)

Z. 31 (16) διὰ μνήμην APV (*propter memoriam* L)] εἰς μνημόσυνον H[41] (*in memoriam* An.)

Z. 33–34 (17–18) προσέταξεν μὴ προσκυνεῖν ἡμᾶς χειροποίητα (ἥτοις A) APV (*praecepit et*[42] *non adorare nos manufactos* L)]
προσκυνεῖσθαι χειροποίητα ἀπηγόρευσεν H (*interdicit adorare manufacta* An.)[43]

Z. 36–37 (19) μετὰ τὴν δημιουργίαν τοῦ θεοῦ APV (*post facturam dei* L)]
μετὰ τὸ ποιηθῆναι ὑπὸ τοῦ θεοῦ H (*cum a deo sit factum* An.)

Z. 39 (20) ἦν APV (*fuit* L)] ἔστι H (*est* An.)

Z. 40–41 (21) ἡ ἔχουσα τὸ μάννα PV, om. A[44] (*quae habuit manna* L)]
ὅπου ἦν τὸ μάννα H (*in qua erat manna* An.)

Z. 54 (29) ἀπηγόρευσε APV (*prohibuit* L)] κατέβαλε H (*deposuit* An.) [45]

Z. 59 (31) θεὸν APV (*deum* L)] κύριον H (*dominum* An.)

Z. 61 (32–33) τὸν θεὸν APV (*deum* L)] κύριον H (*dominum* An.).

[39] ὁ] om. A; ἐν] om. PV.

[40] In A liest man ... ν μνημόνευεται H. G. Thümmel konjiziert <τῶν θεωρουμένω>ν μνημονεύεται. – In L sowie in H und An. fehlt σεβάζεται.

[41] Zur Lesart πρὸς μνημόσυνον von H in Z. 55 (29) vgl. Anm. 53. Ferner vgl. S. 120 zu Anm. 91.

[42] A. Alexakis schreibt *ut*.

[43] Zu dieser Stelle vgl. auch Z. 54 (zu Anm. 45).

[44] Vgl. S. 117 zu Anm. 76.

[45] Zu dieser Stelle vgl. auch Z. 33–34 (zu Anm. 43). Zum folgenden καὶ κατηγόρευσεν, das in P und V fehlt, heißt das Äquivalent in H καὶ κατέκρινεν αὐτά. Dieses liest man auch in L und An.: *et condemnavit ea.* Alexakis konjiziert κατεδίκασεν.

An einigen Stellen hat A jenen Text bewahrt, der auch in L erscheint:

Z. 33 ἐρεῖς A (ἐρεῖ τις PV; *dices* L)] λέγεις H (*dicis* An.)

Z. 35 (18) ποῖον A (*quale* L)] Τί ἐστι τὸ H (*quid est* An.). In β(PV) ist m.E. die ursprüngliche Lesart οὐ ταῦτα τολμῶν λέγεις bewahrt[46].

Z. 51 (27) ἁγιά εἰσιν A (*sancta sunt* L)] ἅγιαί εἰσιν H PV (*sanctae sunt* An.)[47]

Z. 51–52 (27–28) κἂν ζῴδια ὑπῆρχον A (*licet statuae fuerint* L)] καὶ ταῦτα ζῷα ἦσαν H (*et haec animalia erant* An.). In β(PV) liest man κἂν ἐκ ξύλων χειροποίητα. In β wurde der Terminus ζῴδια auch in Z. 6 (5) eliminiert[48]. Es dürfte deutlich sein, daß L näher bei A als bei β(PV) steht.

Die meisten Varianten sind inhaltlich unbedeutend. Doch manche Lesart im Text von H und An. scheint auf einen sekundären Eingriff zurückzugehen, so z.B., wenn der Bilderkult als Glaubensfrage gekennzeichnet wird (Z. 3) oder wenn nicht die Person des Gekreuzigten, sondern „das, was man am Kreuz sieht", verehrt wird (Z. 26–27) oder wenn προσκυνεῖν (*adorare*) statt τιμᾶν (*honorare*) als Terminus benutzt wird (Z. 27) oder wenn das alttestamentliche Bilderverbot schärfer formuliert wird (Z. 33–34; 54) oder wenn nicht von ζῴδια, sondern von ζῷα gesprochen wird (Z. 51–52)[49].

Könnte bisher der Eindruck entstanden sein, daß sich hier zwei säuberlich geschiedene Überlieferungen gegenüberstehen, so täuscht dieses insofern, als L zwar, wie gezeigt wurde, sehr oft mit P und seinen Verwandten übereinstimmt, doch anderseits an nicht wenigen Stellen mit dem Brief Hadrians (JE 2448) in den edierten griechischen Akten (H) und der Übersetzung des Anastasius (An.) übereinkommt.

[46] Dieses ist die Lesart von P. In V heißt es: ὁ ταῦτα τολμῶν λέγειν. Die Lesart λέγεις von P fehlt im Apparat von A. ALEXAKIS.

[47] Die Lesart ἁγιά εἰσιν ist sekundär, ausgelöst durch das folgende ζῴδια, das in H durch ζῷα, in β(PV) durch χειροποίητα ersetzt wird.

[48] Vgl. auch Anm. 49. Zu weiteren Sonderlesarten von β(PV) vgl. Anm. 63.

[49] Vgl. hierzu auch die radikale Eliminierung des Terminus ζῴδιον in β(PV) in Z. 6 (5) und 51–52 (27–28): Anm. 61 mit 63; 82. – Vor Z. 48 (25) εἰκόνες findet man in H den Zusatz ζῷα καὶ. In An. liest man den Zusatz nicht, wohl aber ein anderes, nämlich auf ἑξαπτέρυγα (Z. 46 [25]) bezogenes *animalia* (ζῷα). Wahrscheinlich ist hier in der Überlieferungsgeschichte von A ζῴδια καὶ verlorengegangen und in der Vorlage β(PV) bewußt weggelassen worden. Denn in L liest man dort, wo H den genannten Zusatz besitzt, *statuae et*. M.a.W. in α L las man ζῴδια καὶ.

Man vergleiche zum Gesagten die folgenden Varianten:

Z. 5 (4) Ἕτερον δέ APV] Ἄλλο γὰρ H: *aliud* (add. est L) *enim* An. L

Z. 12 (5) ἤγουν (A, om. PVS[50]) ἔμελλεν κτίζειν APV] τουτέστιν ἐδημιούργησεν H: *id est condidit* An. L

Z. 15 (7) Τί οὖν; APV] Τί γάρ; H: *Quid enim?* L; *Numquid enim* An.

Z. 18 (9) Μὴ γένοιτο APV] Μηδαμῶς γένοιτο H: *Nequaquam fiat* An. L

Z. 23 (11–12) ἢ ἀποστόλων H] om. APV; *aut apostolorum* An. L

Z. 28 (14) προσκυνοῦμεν APV] ἀσπαζόμεθα H: *salutamus* An. L

Z. 31 (16) ἐγείρειν εἰκόνας καὶ ἀναστηλοῦν PV[51]] συστῆναι καὶ ἐγεῖραι τὰς εἰκόνας αὐτῶν H: *constituere* (add. *et erigere* L) *imagines* (add. *eorum* An.) An. L[52]

Z. 35 (18) ἐπὶ APV] ἐπάνω H: *super* An. L

Z. 38 (20) ἡ ἐκ ξύλων ἀσήπτων τεκτονευθεῖσα (τεκτονηθεῖσα PV) APV] ἡ ἐκ τῆς ὕλης Σεθεὶμ κτισθεῖσα καὶ κατασκευασθεῖσα H: *quae ex lignis Sethim fabricata atque constructa fuit* (*est* L) An. L

Z. 50 (26) κατὰ πρόσταξιν APV] διὰ προστάγματος H: *per praeceptum* An. L

Z. 55 (29) οὖν APV] δὲ H: *autem* An. L[53].

Auch hier sind Varianten zu nennen, in denen sich A und β(PV) unterscheiden und A wahrscheinlich die ursprünglichere Textform von α bewahrt hat:

Z. 21 Πᾶσα οὖν A[54] (Οὐκοῦν πᾶσα PV)] Πᾶσα γὰρ H: *omnis enim* An. L

Z. 52 (28) Τὰ γὰρ A; Τὰ οὖν PV] Καὶ γὰρ τὰ H: *Etenim* An. L.

Übersieht man das bisher Gesagte, dann stellt L ein Zeugnis für eine eigenständige römische Überlieferung des Exzerpts α dar, die sich von A

[50] Zum in P und V fehlenden ἤγουν vgl. S. 115 zu Anm. 61.

[51] In A liest man ἐγείρειν εἰκόνα (vgl. S. 117 zu Anm. 75). Der Terminus ἀναστηλοῦν εἰκόνας, begegnet in V nochmals, und zwar in Z. 77–78 (41), wo P nicht mehr der mit V gemeinsamen Vorlage β folgt, sondern dem Text von H. Vgl. S. 125.

[52] Da das Äquivalent von *constituere* gewiß συστῆναι ist, dürfte an dieser Stelle eine Übereinkunft von H und L gesichert sein. Doch warum fehlt in An. *et erigere*? Daß *erigere* für den Terminus ἐγείρειν steht und nicht für ἀναστηλοῦν, ist auf Grund des Verhältnisses von β(PV) zu A und L gesichert. Vgl. zu ἀναστηλοῦν in β Anm. 51.

[53] Man kann hier auch auf Z. 45 (24) ὀνομάζονται A (ὠνομάζοντο PV: zu Anm. 68)] καλοῦνται H (*vocantur* An. L) bzw. ebd. χειροποίητα ὄντα APV] ὑπάρχοντα χειροποίητα H (*manufactura existentia* An. L) sowie Z. 55 (29) εἰς ἀνάμνησιν A, εἰς μνήμην PV (Anm. 70)] πρὸς μνημόσυνον H (*ad memoriam* An. L) hinweisen. Doch zum Beweis tragen diese Stellen nichts bei, sofern die lateinische Übersetzung hier keinen eindeutigen Rückschluß zuläßt.

[54] Vgl. zu Anm. 79. Zu den Sonderlesarten von A vgl. S. 116f.

und β(PV) unterscheidet. β(PV) kann nicht die unmittelbare Vorlage für die Textform von L gewesen sein. Gleiches gilt für A selbst, sofern A eine Handschrift des 13. Jahrhunderts ist. Doch offen bleibt zunächst, ob ein drei- oder zweigliedriges Stemma angemessen ist, da den vier oben genannten A und L gemeinsamen Varianten nur bindende Kraft zukommt (lectiones coniunctivae).

Auf Grund der bisherigen Darstellung ist es schon deutlich geworden, daß H eine von A und β(PV) unterschiedene Rezension darstellt, nämlich entgegen der Auffassung von L. Wallach (1977, 35f.)[55] einen Abkömmling der im Konzil von Nikaia vorgelegten Rückübersetzung aus dem Lateinischen, wobei zunächst offen bleibt, wann und wo diese angefertigt wurde. Es lassen sich selbstverständlich neben den bisher genannten Varianten von H noch weitere aufzählen, die sich weder An. noch L zuordnen lassen[56].

Nicht wenige der zuletzt genannten Varianten von APV scheinen sekundär zu sein[57]. Die Präferenz von οὖν fällt auf[58]. Anderseits könnte manche Lesart die ursprüngliche von α gewesen sein, da sie sich „gut" oder gar „besser" in den Kontext einfügt. Man könnte an Z. 12 ἔμελλεν κτίζειν sowie Z. 31 ἐγείρειν εἰκόνας καὶ ἀναστηλοῦν und Z. 50 κατὰ πρόσταξιν denken, doch trennende Kraft kommt diesen Varianten, insbes. Z. 50, nicht zu.

[55] Vgl. Anm. 6. Zur Begründung verweist L. Wallach auf Parallelen zu Dam. III, 72–73: (1) auf das *incipit*, wobei er den Unterschied zwischen θαρροῦμεν (Dam., L, A, Ma., P) und ὁμολογοῦμεν (H, An.) übersieht; (2) auf Z. 55–62 (29–33) als parallele, nicht in jeder Hinsicht identische Rezension zu Dam. III, 72, wobei er die entsprechende Passage aus L daneben hält (1977, 36), als ob sich dadurch die Nähe von H und Dam. aufweisen ließe. Das Gegenteil ist in Z. 55–62 der Fall: L und H gehen gegen Dam. zusammen. Interessant ist nun L. Wallachs Beurteilung von A: „The N(*icaenum*) probably represents a version of the text which is closer to the lost original writing than is that of A" (1977, 38), wie es mit Dam. übereinstimmende Lesarten von A beweisen sollen. Unter N versteht L. Wallach, wie die zitierten Stellen zeigen, den Text von H. Er hat somit den Unterschied zwischen H und A gesehen, ohne aber die gemeinsamen Varianten von A und L zu berücksichtigen.

[56] Z. 4 (3) ἔργον APV] add. τὸ H; Z. 5 (4) καλόν APV] ἀγαθόν H (vgl. S. 120); Z. 11 (5) Ἡνίκα APV] Ὅτε H; Z. 14 (7) τὸν APV] om. H; Z. 22 (11) ἀγγέλων APV] praem. τῶν H; Z. 37 (19) Τί οὖν A, om. PV] Τί λοιπὸν H; Z. 42 (22) ἥ^1 – ἐξωτέρα APV] τὸ σκήνωμα τὸ ἐνδότερον καὶ τὸ ἐξώτερον H; Z. 45 (24) ἁγίων APV] praem. τῶν H; Z. 46 (24) Εἶτα καὶ APV] Τί γάρ; H (*Numquid* An.; *Ita* L); 46–47 (25) τὰ^2 bzw. τὰ APV] om. H; Z. 48 (27) εἰκόνες APV] add. τῶν H; Z. 53 (28) ἐπειδὴ APV] ὅτι H; Z. 55 (29) τὰς APV] om. H; Z. 60 (32) ὁρῶν APV] θεωρῶν H; μνημονεύῃ AV, μνημονεύει P] μιμνήσκεται H. – A und H entsprechen An. L: Z. 20 (10) ἀλλ'ἐπειδὴ A (ἐπειδὴ δὲ PV: Anm. 70)] ἀλλ'ὅτι H (*sed quia* An. L).

[57] Vgl. Z. 5; 23; 28; 35; 38.

[58] Z. 15; 21; 37; 52; 55. H. G. Thümmel, 1996, 68, hat darauf hingewiesen, daß in β(PV) ein überflüssiges οὖν weggelassen oder durch γὰρ ersetzt wird. Vgl. aber zu Z. 55 (29) auch Z. 27 (14); 52 (28) in Anm. 70.

Denn an der letztgenannten Stelle könnte es sich um eine spontane Korrektur eines Kopisten handeln. Zur Beurteilung von Z. 12 hängt alles davon ab, ob in A Anzeichen für Kontamination vorliegen. Denn dann wäre es wahrscheinlich, daß ἔπλασεν[59] ἤγουν (A) in β(PV) nicht verlorengegangen ist oder bewußt getilgt wurde[60], sondern in A aus einer Seitenüberlieferung stammt. Eine doppelte Lesart kann durchaus auf Grund einer *in margine* oder *sub linea* notierten Variante, die aus einer lateralen Tradition stammt, entstanden sein, und ἔπλασεν ἤγουν ἔμελλεν κτίζειν wirkt in dieser Hinsicht gewiß verdächtig, während ἔμελλεν κτίζειν, wie gesagt, gut in den Zusammenhang paßt. Das ἤγουν ist einzig in A vorhanden, während man in H und in den Vorlagen von An. und L τουτέστιν liest[61]. Nun ist aber Kontamination zu beweisen und nicht als eine Ausflucht in stemmatische Überlegungen einzubringen, und insofern handelt es sich hier wahrscheinlich um eine fünfte lectio coniunctiva für A und L.

Von den zahlreichen P und V[62] gegen A und H bzw. gegen die lateinischen Übersetzungen gemeinsame Varianten sind nicht wenige sekundär[63]. Doch verhält es sich z.B. mit der Partikel τε statt ἐστιν[64] bzw. als Ersatz von καὶ oder Zusatz zu καὶ[65] anders? Wie ist ein im Vergleich mit A und H fehlendes, doch im Griechischen überflüssiges ἐστιν[66] zu beurteilen? Eine Reihe von Lesarten in β(PV) könnte ursprünglich sein, wie z.B. in Z. 15 (7) αὐτοῦ statt θεοῦ, in Z. 19 (9) ἄρα (*utique* An.!) vor καὶ ἀπρόσδεκτος, in Z. 35 (18) οὐ ταῦτα τολμῶν λέγεις[67] statt ποῖον (A) bzw. Τί ἐστι τὸ (H), in Z. 43 (23)

[59] Das *psalmavit* von An. ist ein Flüchtigkeits- oder Druckfehler. Vgl. *plasmavit* in L.

[60] So urteilt H. G. Thümmel, 1996, 68.

[61] Vgl. S. 113 zu Anm. 50. Ein weiteres ἤγουν statt τουτέστι (H, *id est* An.) liest man in A in Z. 6 (5): ἄλλο ἄγαλμα ἤγουν ζῴδιον. β(PV) überliefert hier eine sekundäre Variante ἕτερον εἴδωλον: vgl. Anm. 63).

[62] Nicht lesbar sind in meinem Mikrofilm von V: Z. 23–24 (12) καὶ δικαί(ων); Z. 31 (16) αὐτῶν ἐγείρειν; Z. 31–32 (16–17) ἵνα μὴ ληθαρ(γηθῆναι); Z. 44 (23) Σολομῶν.

[63] Vgl. Z. 4 (3–4) ἐν ὀνόματι] εἰς (τὸ P) ὄνομα PV; Z. 6 (4–5) ἄλλο – ζῴδιον (G. Mercati und H. G. Thümmel lesen ζῷδον), vgl. *statunculus* An., *statunculum* L] ἕτερον εἴδωλον PV (vgl. Anm. 61, ferner Anm. 49); Z. 18 (8) ἀσέβεια;] add. Ἐπειδὴ ἄλλος ἄλλῳ (ἄλλο P) σέβας ἐκπληροῖ; PV; Z. 19–20 (10) ἀπρόσδεκτος] εὐπρόσδεκτος PV (vgl. zu Anm. 87); Z. 22 (11) ἐν ὀνόματι] ἐπ'ὀνόματι PV; Z. 44 (23) ist der Zusatz Μωϋσῆς ebenso sekundär wie der Zusatz ὕστερον (P; ἕτερον vid. V) vor dem Wort ἐποίησεν, sofern beides wohl auf denselben Eingriff zurückgeht; Z. 51–52 (27–28) κἂν ζῴδια ὑπῆρχον A] κἂν ἐκ ξύλων χειροποίητα (χειροποιητά wie stets in P) PV; Z. 62 (33) αὐτούς] αὐτοῖς PV.

[64] In Z. 5 (4) statt ἐστιν^1, in Z. 17 (8) statt ἐστὶν (om. V). Vgl. zu Anm. 66.

[65] Z. 39 (21) Καὶ τὸ] Τό τε PV; Z. 58 (31) καὶ] τε καὶ PV.

[66] Vgl. Z. 16 (7); 20 (10). H. G. Thümmel, 1996, 68, meint, daß hier ἐστιν in β(PV) weggelassen bzw. in Z. 5 (4) durch τε (vgl. zu Anm. 64) ersetzt worden sei.

[67] Vgl. Anm. 46.

ἔργα statt ἀπὸ (bzw. ἐξ) ἔργων und in Z. 60 (32) der Plural εἰκόσι statt εἰκόνι. Unwahrscheinlich ist es, daß die Lesarten in Z. 45 (24) ὠνομάζοντο statt ὀνομάζονται bzw. Z. 49 (26) ἀπεβάλλοντο statt ἀποβάλλονται ursprünglich sind; es dürfte sich um Anpassung an die im Kontext stehenden Imperfekte handeln. Ob man sich darauf berufen darf, daß man sowohl in L als auch in An. *vocantur* und *abiciuntur* liest, ist angesichts der konstatierten Nähe von L zu A offen zu lassen[68]. Schließlich könnte die Vorlage von P und V auch in Z. 61 (32) gegen alle anderen Zeugen auf den Originaltext zurückgehen, so daß αὐτῶν καὶ δοξάζῃ als eine spätere Interpolation zu interpretieren ist. Denn zum einen kann μνημονεύειν auch mit dem Akkusativ verbunden werden, und zum anderen wird, sofern hier αὐτῶν καὶ δοξάζῃ fehlt, das primäre Anliegen einer Polemik *adversus Iudaeos* nicht durch das direkte Interesse, den Bilderkult zu verteidigen, verdeckt.

Solche Abwägungen führen selten zu eindeutig vertretbaren Thesen. Doch scheint mir das Schema, A repräsentiere den originalen Text von α und β(VP) die spätere Bearbeitung[69], angesichts der genannten Beobachtungen nicht überzeugend. Sofern man m.E. ursprüngliche Varianten von α in der Textform β(PV) nicht ausschließen kann, liegt die Hypothese nahe, die Überlieferungsgeschichte mit einem zweigliedrigen Stemma zu erklären und A (im Unterschied zu PV) näher an die römische Tradition (L, H, An.) heranzurücken[70].

A kennzeichnen vor allem *omissiones*[71]:

Z. 3 (3) εἰκόνων A] add. τῶν ἁγίων H PV (*sanctorum* An. L)
Z. 15 (7) Ἐπειδὴ ὁ ἄνθρωπος A] Ἐπειδή, ὅτι εἰκὼν τοῦ θεοῦ ὁ ἄνθρωπος PV (*Ergo quia imago est homo dei* L)[72]

[68] Vgl. Anm. 53.

[69] So H. G. THÜMMEL, 1996, 68. Vgl. oben S. 103.

[70] Der Vollständigkeit halber seien auch jene Lesarten von β(PV) genannt, die diesen Variantenträger gegen A und die anderen Zeugen unterscheiden und die bisher (vgl. zu Anm. 63–67) noch nicht genannt wurden: Z. 13–14 (6) ὁμοίωσιν] καθ'ὁμοίωσιν PV; Z. 18–19 (9) ὁ 'Αδὰμ] ὁ Αδάμ transp. post δαιμόνων PV; Z. 20 (10) ἀλλ'ἐπειδὴ (*sed quia* An. L] ἐπειδὴ δὲ PV (Anm. 56); Z. 27 (14) γὰρ ἡμεῖς (*omnes enim* An. L)] οὖν PV (Anm. 58); Z. 30 (15–16) τοὺς[2] – θεοῦ] om. PV; Z. 33 (17) ἐρεῖς (*sed dicis* An., *sed dices* L)] ἐρεῖ τις PV (S. 112); Z. 35 (18–19) ἐπὶ – οὐκ] ἐπὶ γῆς· οὐκ PV; Z. 37 (19) Τί οὖν A (Anm. 56)] om. PV; Z. 42 (22) ἤ[3]] om. PV (im Apparat von ALEXAKIS nicht angegeben); Z. 46 (24–25) καὶ τὰ ἑξαπτέρυγα AH (*senarum alarum* L; *senarum alarum animalia* An.; vgl. Anm. 49)] om. PV; Z. 48 (27) ἀγγέλων] om. PV; Z. 52 (28) γὰρ] οὖν PV (Anm. 58); Z. 53 (28) ἦσαν δαιμόνων AH (*fuerunt daemonum* An. L)] transp. PV; Z. 54 (29) καὶ κατηγόρευσεν A (zu Anm. 45)] om. PV; Z. 55 (29) εἰς ἀνάμνησιν A (Anm. 41; 53)] εἰς μνήμην PV (vgl. auch zu Anm. 90–91; 95); Z. 57 (30) Ζαχαρίου] om. PV.

[71] Für die folgenden Angaben ist zu beachten, daß H. G. THÜMMEL der Edition von A bei G. MERCATI folgt.

[72] Vgl. S. 110 zu Z. 15. Schon wegen der beiden aufeinanderfolgenden Konjunktionen ist diese Lesart im Vergleich zu H und An. die *lectio difficilior*.

Z. 21 (10–11) προσδεκτος A] εὐπρόσδεκτος H PV (*acceptabilis* An. L)
Z. 26 (13) ἀλλ'ἐν A] ἀλλ'ὁ <ἐν> PV (*sed is qui in* L)[73]
Z. 26 (13) ... ν μνημονεύεται A] μνημονευόμενος ... καὶ θεωρούμενος τιμᾶται PV (*commemoratur et contemplatur, honoratur* L)[74]
Z. 31 (16) εἰκόνα A] εἰκόνας καὶ ἀναστηλοῦν PV (*et erigere imagines* L An.)[75]
Z. 40–41 (21–22) στάμνος A] add. ἡ ἔχουσα τὸ μάννα καὶ ἡ τράπεζα καὶ ἡ λυχνία PV (*quae habuit manna et mensa et lucerna* L), ὅπου ἦν τὸ μάννα κτλ. H (*in qua – candelabrum* An.)[76].

An vier Stellen enthält A jeweils einen sekundären Zusatz: Z. 14 (6) ὁ θεὸς[77], Z. 53 (28) ἃ[78], Z. 56 (28) καὶ und Z. 57 (28) καὶ[1] (doch liest man *et* in An.). Weitere Korruptelen in A sind gewiß die drei folgenden Sonderlesarten:

Z. 23 (12) καὶ statt ἢ (H P [V?]; *aut* An. L)
Z. 28–29 (14–15) ἐποὶ (sic) ἁμαρτωλοῖς statt εἰ καὶ ἁμαρτωλοί εἰσιν H PV (*etiamsi* [= *licet* An.] *peccatores sint* L An.)
Z. 56 (30) Μωσῇ statt Μωσέως H bzw. Μωϋσέως PV.

Ursprünglich scheint in A die Lesart Πᾶσα οὖν in Z. 21 (11) zu sein. Sie entspricht der Weise, wie auch sonst in der mit β(PV) gemeinsamen Vorlage οὖν im Unterschied zu H erscheint, so daß Οὐκοῦν πᾶσα in β(PV) eine sekundäre Veränderung sein dürfte[79]. In H liest man in Z. 21 Πᾶσα γὰρ (*omnis enim* An. L). Eine solche Begründung, die auf den zuvor stehenden Satz zielt, ist unpassend. Da der Text jedoch ein Exzerpt ist, wird man mit den normalen Regeln der Logik vorsichtig umgehen müssen.

An sieben weiteren Stellen könnte A die ursprüngliche Lesart gegen β(PV) überliefern. Doch stimmt hier A stets mit L, teilweise mit der gesamten „römischen Tradition" (LHAn.) überein. M.a.W. diese Varianten weisen auf ein zweigliedriges Stemma: β(PV) / γ(A / LHAn.).

[73] Vgl. zu Anm. 39.

[74] Zu H und An. sowie zum Zusatz in β(PV) vgl. oben S. 111 zu Z. 26–27.

[75] Zu H vgl. Anm. 51. Zu ἀναστηλοῦν vgl. Z. 77–78 (41) lectio varians V: S. 125.

[76] Vgl. zu Anm. 44.

[77] Der Apparat von A. ALEXAKIS in Z. 14 (6) ist zu korrigieren: ὁ θεὸς fehlt nicht nur in V. Vgl. damit auch die Variante Z. 15 (7) αὐτοῦ PV] θεοῦ A H (*dei* L An.): Die Lesart αὐτοῦ kann, wie oben schon gesagt wurde, jene von α sein.

[78] Diese Lesart von A fehlt im Apparat von A. ALEXAKIS. – Vgl. S. 111; 118 zu Z. 54.

[79] Vgl. zu Anm. 54, ferner Anm. 58.

(1) In Z. 37 (19) überliefert A Τί οὖν; (*Quid ergo?* L) und Τί λοιπόν; (*Numquid* An.). Doch in β(PV) liest man keine entsprechende Frage, die gut zur folgenden Begründung, die eine Reihe von Beispielen aus dem AT aufzählt, überleitet und insofern auch für ein Exzerpt zumindest sinnvoll, wenn nicht notwendig ist. Zum anderen dürfte die Frage im ursprünglichen Text Stephans gestanden haben, da sie dem Genus des Dialogs (bzw. des fiktiven Dialogs der Diatribe) entspricht.

(2) Da man in Z. 50 (26) in L *Sed quia* liest, das dem Ἀλλ'ἐπειδὴ von A entspricht, könnte diese Lesart statt des von H und β(PV) bezeugten Ἐπειδὴ ursprünglich sein. *Quia vero* in An. scheint auf ein Ἐπειδὴ δὲ in der Vorlage zu weisen, könnte aber auch einfach als eine stilistische Glättung der von L bezeugten Lesart verstanden werden.

(3) In Z. 63 (33), d.h. an jener Stelle, an der die *lacuna* von V beginnt, überliefert A als einziger griechischer Zeuge καὶ ἡ μνήμη, für das in An. und L ein Äquivalent vorliegt: *et commendatio*, in An. mit dem Zusatz *nostra*. Ist es ein Zufall, daß diese Worte nicht nur in V, sondern auch in H und P fehlen?[80]

(4) Ein analoger Fall liegt in Z. 35 (18) vor. Hier liest man in A οὖν und in An. und L *itaque*, ohne daß H und β(PV) ein Äquivalent enthalten.

(5) Ferner zeigt sich der ursprüngliche Wortlaut in A gegen β(PV) an zwei weiteren, schon erwähnten Stellen: In Z. 33 (17) mit der Lesart ἐρεῖς statt ἐρεῖ τις[81] und

(6) in Z. 51–52 (27–28) mit dem Wortlaut κἂν ζῴδια ὑπῆρχον[82], der in L die Aussage *licet statuae fuerint* entspricht, während An. (*et haec animalia erant*) eine getreue Wiedergabe von H darstellt.

(7) Schließlich scheint auch die Variante von A in Z. 54 (29) καὶ κατηγόρευσεν ursprünglich und in β(PV) als Homoioteleuton verlorengegangen zu sein. In L liest man *prohibuit et condemnavit*, dem in H κατέβαλεν καὶ κατέκρινεν entspricht, das in An. mit *deposuit et condemnavit* wiedergegeben wird. Merkwürdig ist die Übersetzung von *prohibere* mit καταβάλλειν, falls dieses tatsächlich die ursprüngliche Lesart von H gewesen ist[83].

[80] Vgl. zu Anm. 90–91; 95, ferner Anm. 41; 53; 70.

[81] Vgl. Anm. 70.

[82] Vgl. zu Anm. 49.

[83] Selbstverständlich ist der Schritt von *deponere* nach καταβάλλειν einfacher. Vielleicht stand in der Synodica ursprünglich *deposuit*. Gegen H. G. Thümmels Argument (1996, 74), durch *deposuit* statt *prohibuit* werde der „Anschein einer Tautologie" vermieden, wird man festhalten müssen, daß ein solcher Anschein nicht entstehen kann, sofern der Bedeutungsunterschied von *prohibere* (verbieten) und *condemnare* (verurteilen) durch den Kontext nicht verwischt wird.

Wie steht es nun aber mit der Lesart θυσιαστηρίου in Z. 47 (25), in der A mit H und An. (*altaris*) gegen die Lesart ἱλαστηρίου übereinstimmt, die nicht nur von β(PV), sondern auch von L (*propitiatorii*) bezeugt wird. Man erwartet im Kontext die zuletzt genannte Lesart (LPV), die dem Text von Ex. 38,6 entspricht. Sollte in A ein Kopistenfehler vorliegen, der zufällig mit der Rückübersetzung in H übereinstimmt? Oder sollte schon im Exzerpt α an dieser Stelle ein Fehler in den Text eingedrungen sein, der sowohl in β(PV) als auch in L im Hinblick auf Ex. 38,6 ausgemerzt wurde? Oder sollte der Fehler nicht zu Lasten von α gehen, sondern – in einem zweigliedrigen Stemma – erst dem Kopisten der Vorlage γ (A / LHAn.) unterlaufen sein? Dann hätten karolingische Theologen, vielleicht erst die Verfasser von L im Jahre 825, eine gewisse Bibelfestigkeit bewiesen.

Oder sollte man doch für ein dreigliedriges Stemma plädieren und mit einer Kontamination der Überlieferung von A durch eine laterale Tradition rechnen, so daß in einem Ahnen von A einst die Lesart θυσιαστηρίου am Rande notiert war und vom folgenden Kopisten als Korrektur mißverstanden wurde? Reicht es für diese Hypothese aus, sich zusätzlich auf den Text von A in Z. 12 (5) ἔπλασεν ἤγουν[84] zu berufen? Sollten sich im zweiten Teil des Exzerpts keine eindeutigen Argumente finden lassen, dann wird man sich am besten an die methodische Einsicht halten, einen Variantenträger oder überlieferungsgeschichtlichen Vorgang (z.B. Kontamination) nicht ohne zwingende Gründe einzuführen (*Entia non sunt duplicanda sine ratione*).

3.2 Eine Zwischenbemerkung zu H als Rückübersetzung

Wie sicher kann man sein, daß H nicht, wie L. Wallach meint, „the original Greek version", sondern eine Rückübersetzung aus dem Latein überliefert? Diese Frage sollte eindeutig beantwortet sein[85], bevor wir uns dem zweiten Teil des Exzerpts zuwenden.

[84] S. 115 zu Anm. 59–61.

[85] Vgl. das auf S. 1 schon genannte Argument von H. G. Thümmel (1996) 65: Weil H von A und Dam. zugleich abweicht, erweist sich H als Rückübersetzung. Hier soll vor allem gegen A. Alexakis' Auffassung, auch A und PV seien eine Rückübersetzung (vgl. S. 104: 4. These; 1996, 184 in bezug auf A im Unterschied zu PV etwas modifiziert), der Unterschied von H gegen die anderen Überlieferungen herausgearbeitet werden. – Zu L. Wallach: Vgl. Anm. 6; 55.

[86] Entgegen der Aussage von L. Wallach (1977, 37) handelt es sich hierbei nicht um ein direktes Äquivalent zu Dam.: Bei Dam. ist die Schlange als Bild des Teufels ἀπόβλητος (Z. 12–14), während man im Exzerpt α, bezeugt von A und β(PV), liest, daß Adam ἀπόβλητος wäre, wenn er ein Bild der Dämonen gewesen wäre (Z. 18–20). Eines dürfte jedoch deutlich sein: Stephan hat das Wort ἀπόβλητος benutzt.

H unterscheidet sich in zwei Lesarten von der Tradition von A und β(PV), an denen in letzteren eine Parallele zum Florileg der dritten Bilderrede des Damaskeners (Dam.) vorliegt: (1) In Z. 5 (4) liest man in H ἀγαθόν, in A, β(PV) und Dam. aber καλόν. (2) Wichtiger ist Z. 59 (31–32), wo H συντριβέντων statt des ἀναιρεθέντων von A, β(PV) und Dam. überliefert. In den lateinischen Übersetzungen kann in beiden Fällen der Unterschied nicht deutlich werden. Denn in An. und L liest man *bonum* bzw. *interempti sunt*. Hinzukommt, daß in H in Z. 19 (9) statt ἀπόβλητος[86] das Perfekt ἐκβεβλημένος steht, das dem *abiectus* von L und An. entspricht, aber weniger gut zum folgenden καὶ ἀπρόσδεκτος (*et inacceptabilis* An. L) paßt[87]. Akzeptiert man, daß hier ἀπόβλητος den Vorzug verdient, dann wird man gegenüber der Lesart von H in Z. 21 (10), nämlich τετιμημένος statt τίμιος, vorsichtig, auch wenn das folgende καὶ εὐπρόσδεκτος[88] hier keine Entscheidungshilfe bietet. In An. und L liest man *honorabilis*. Auch in Z. 49 (26) unterscheidet sich H durch das Perfekt ἐκβέβληται vom vermutlich ursprünglichen ἀποβάλλονται (*abiciuntur* An. L)[89].

Wichtiger ist die folgende Variante von H. In Z. 62–63 (32–33) überliefern An. und L: *Decet enim eos honor et adoratio et commendatio* (add. *nostra* An.) *secundum iustitiam eorum*. Dem entspricht in der Überlieferung von A: Πρέπει γὰρ αὐτοὺς ἡ τιμὴ καὶ προσκύνησις καὶ[90] ἡ μνήμη κατὰ τὴν δικαιοσύνην αὐτῶν. In H liest man nun statt αὐτοὺς, zu Recht αὐτοῖς, ferner keinen Artikel vor τιμὴ, vor allem aber statt καὶ ἡ μνήμη eine verbale Konstruktion: καὶ ἀνατίθεσθαι τὰ ἡμέτερα πρὸς αὐτούς. Hatte hier ein Übersetzer die liturgische Bedeutung von *commendatio* nicht gekannt?[91]

[87] In β(PV) liest man ἄρα (*utique* An.: vgl. S. 115 [vor Anm. 67] καὶ εὐπρόσδεκτος. Im Apparat von A. Alexakis ist εὐπρόσδεκτος für PV nicht angegeben. Vgl. Anm. 63.

[88] A überliefert πρόσδεκτος.

[89] S. 116 zu Anm. 68.

[90] Von καὶ an beginnt in V die Lücke bis Z. 72 τρέμομεν. Von hier an folgt P nicht mehr der von A und V bezeugten Textüberlieferung. Vgl. S. 122.

[91] Auch A. ALEXAKIS (1993, 57) sieht hier einen Beweis dafür, daß H „zweifelsohne“ eine Übersetzung von L darstellt. Doch schließt er entsprechend seiner Logik, daß der gesamte Text von β(PV) als Quelle von H eine Rückübersetzung sei. Um H gegen L. WALLACH als Rückübersetzung ausweisen zu können, glaubt er (1993, 56f.), auch beweisen zu können, daß selbst α(A / PV) eine Rückübersetzung – nämlich aus den Akten der römischen Synode von 731 – sei. Gleiches gilt für den „Latinismus“ ἀποστάντες ἀπὸ τοῦ θεοῦ (HP in Z. 84 [44]) statt τοῦ κυρίου ἀποστατούμενοι (AV). Vgl. zwei weitere Beispiele: (1) S. 125 zu Z. 77–78 (41) καλοποιοῦντας; (2) S. 123 zu Z. 83 (44) ἀτιμίαν. Als Latinismen in A betrachtet A. ALEXAKIS außerdem Z. 38 (20) τεκτονευθεῖσα für *constructa est* und Z. 43 (23) ἀπὸ ἔργων χειρῶν ἀνθρώπων für *ex operibus manuum hominum* L (ἐξ ἔργων κτλ. H).

In Z. 81 (42–43) heißt es in H: Μισθὸν γὰρ ἀγαθὸν τῆς καλῆς πράξεως. Dem entspricht fast wörtlich L: *Mercedem enim bonae operationis*. Der Unterschied liegt darin, daß in L streng genommen ἀγαθὸν nicht wiedergegeben ist. Wenn An. nach *enim* ein *bonam* hinzufügt, dann zeigt er, daß in seiner Vorlage ἀγαθὸν stand, und doch ist *bonam* hier redundant. Wenn er stilistisch nicht geglättet hat, z.B. nicht *Mercedem enim bonam honestae operationis* geschrieben hat, dann wohl deshalb, weil er zugleich das lateinische Original der Synodica vor Augen hatte. Mit dem Wortlaut von H konkurriert jener von A und V: Τὸν μισθὸν γὰρ τῆς ἀγαθοεργίας. Dieser Satz dürfte das Modell von L gewesen sein, während An. den Text von H und L aneinander anpaßt.

In Z. 75–76 (39) liest man in L: *Imago*[92] *est similitudo eius, qui in ea conscriptus est*. Im edierten Text von H heißt es: Εἰκών ἐστιν ὁμοιώσεως αὐτοῦ ὅ τι (bzw. nach H. G. Thümmel, 1996, 76: ὅτι) ἐν αὐτῇ ἐγράφη. Doch ist ὅ τι (oder ὅτι für ein *quia*) die ursprüngliche Lesart gewesen? Bei An. heißt es: *Quia imago est similitudinis eius, et in ea ipse depictus est*. Sollte An. gelesen haben: Ὅτι εἰκών ἐστιν ὁμοιώσεως αὐτοῦ, καὶ ἐν αὐτῇ αὐτὸς ἐγράφη? Oder sollte καὶ und die Stellung von ὅτι eine Konjektur von An. sein? Wie es in H zum Genitiv ὁμοιώσεως kam, bleibt trotz des Versuchs einer Erklärung bei H. G. Thümmel (1996, 78) undeutlich. Schaut man auf L, dann gibt der Relativsatz die Lesart von A und der Vorlage von V wieder: Εἰκὼν (οὖν A) ἐστιν ἀφομοίωσις τοῦ ἐν αὐτῇ γραφέντος. Sieht man von οὖν ab, dann entspricht dieser Satz jenem, den L überliefert. Wurde L nun ins Griechische zurückübersetzt, dann lag es nahe, einen Relativsatz zu wählen, wobei wie schon in Z. 26–27 eine kleine christologische Korrektur vollzogen wurde: Statt der Person des Gekreuzigten (*qui in ea conscriptus est*) wird die menschliche Natur, nämlich „das, was man am Kreuz sieht“, als das genannt, was im Bild dargestellt wird (ὅ τι ἐν αὐτῇ ἐγράφη).

Wegen des von A und V bezeugten Texts liegt es nahe, H als Übersetzung von L zu verstehen, L aber als Wiedergabe des von A und V bezeugten Wortlauts aufzufassen, und nicht, wie es L. Wallach tut, in H den originalen griechischen Text zu vermuten, der sowohl in L, als auch in An. ins Latein übersetzt worden ist. Für L. Wallach ergab sich die Konsequenz, den Text von A als eine eigenständige Rezension zu interpretieren. Darum

[92] Einzig A überliefert hier οὖν. In An. wird der Satz mit *quia* eingeleitet. Zum Folgenden vgl. den bei H. G. THÜMMEL (1996, 76) nach den Handschriften korrigierten Wortlaut von H, der vom Text in MANSI (bzw. vom Codex Taurinensis) abweicht. Die Negation οὐκ vor ἄλλως in MANSI ist nichts anderes als eine durch An. (*non aliter*) veranlaßte Konjektur und findet sich nicht in der Turiner Handschrift. Dieses hat A. ALEXAKIS (1993) nicht beachtet.

rückte er (1977, 37) A in die Nähe der von Dam. bezeugten Version und behauptete zugleich, A habe dem originalen Text weniger nahe gestanden als H. Doch diese Hypothese scheitert am Unterschied von L und An. bei eindeutiger Nähe von L zu dem von A und β(PV) bezeugten Text bzw. nach Z. 63 (33) zu AV[93]. Es ist somit aufgewiesen, daß H eine Rückübersetzung ins Griechische, nicht „the original Greek version" darstellt. Schließlich zeigen jene Lesarten, in denen L mit H (An.) gegen A und β(PV) bzw. nach Z. 63 (33) gegen A und V übereinkommt[94], daß L der in H übersetzte Text ist und daß pace A. Alexakis α(A β[PV]) keine Rückübersetzung einer lateinischen Vorlage ist, wie es auch Dam. dort, wo ein Vergleich möglich ist, bestätigt.

3.3 Zum zweiten Teil des Testimonium: Z. 63–90 (33–48)

Wie steht es mit dem Text von P von jenem Punkt an, in dem die *lacuna* von V beginnt? Statt mit der von A bezeugten Lesart καὶ ἡ μνήμη fährt P mit Worten fort, die man in H liest: καὶ ἀνατίθεσθαι τὰ ἡμετέρα πρὸς αὐτούς. Mit diesen Worten wurde, wie schon gesagt, *et commendatio*, die Wiedergabe von καὶ ἡ μνήμη, für das Konzil von Nikaia übersetzt[95]. Von diesen Worten an stimmt P nicht mehr mit A überein, sieht man von einer einzigen Variante ab[96]. Vielmehr folgt P nun H. Dies gilt zunächst für jene Zeilen 63–72 (33–39) καὶ – τρέμομεν, in denen man V nicht zum Vergleich herbeiziehen kann:

Z. 67 (36) Καὶ τί A (*Quae* L)] Ποία HP (*Qualis* An.)
ἡ τιμὴ A[97] (*adoratio* L)] ἡ προσκυνήσεως τιμὴ HP (*adorationis honoratio* An.)
εἰ μὴ τιμὴ μόνον A (*nisi honor tantummodo* L)] εἰ μὴ μόνον HP (*nisi tantum* An.)

Z. 70 (38) Τὸν γὰρ θεὸν A (*etenim deum* L)] Τί γὰρ τὸν κύριον P; Οὕτω γὰρ τὸν κύριον H (*Ita et imaginem domini* An.)

Z. 71 (38–39) δοξάζομεν A (*glorificamus* An. L)] δοξάζοντες, HP[98].

[93] Vgl. die Varianten auf S. 110–112; 124.

[94] Vgl. S. 113; 121 zu Z. 81 (42–43); 124 zu Z. 76 (39–40); 77 (40).

[95] Vgl. zu Anm. 90–91.

[96] Z. 77–78 (41) μνημονεύοντες μὴ κωλύσωσι P (in A ist nach G. Mercati zu lesen: μνημονεύοντ .. λύσωσιν) statt μνημονεύοντες (μνημονεύειν θέλοντες vid. V) μὴ κωλυέτωσαν H V, vgl. unten S. 125. – Zu Z. 70 (38) ἄλλως AP statt οὐκ ἄλλως vgl. Anm. 92.

[97] A fügt τῆς εἰκόνος hinzu.

[98] In P heißt es ebd. auch προσκυνοῦντες statt προσκυνοῦμεν und τρέμοντες statt τρέμομεν: P folgt also nicht dem Taurinensis (Anm. 92). In diesem Abschnitt findet man noch eine Sonderlesart von P: Z. 69 (37) τιμὴν] praem. τὴν P. – Eine weitere Sonderlesart

Da A hier jeweils mit L übereinstimmt, handelt es sich bei den genannten Lesarten um den ursprünglichen Wortlaut von α, während bei drei weiteren Varianten wahrscheinlich Sonderfehler von A vorliegen:

Z. 68 (37) Καθὼς A] add. καὶ HP (*et* An. L)

Z. 69 (37) ἀλλήλους A] praem. καὶ ἀσπαζόμεθα HP (*et salutamus* An. L)

Z. 70 (38) ἀγάπην] praem. καὶ HP (*et* An. L)[99].

Gewiß von anderer Qualität ist jedoch die Variante Z. 66 (35) πολιτείας A] πράξεως HP (*actionis An.; actionum* L).

Es gibt noch einige weitere Zeilen, die in V weggelassen sind[100]. Auch hier ist eine Reihe von Übereinstimmungen von H und P gegen A mit L festzustellen:

Z. 83–84 (44) ὡς ... ἀμελήσαντες A (*sicut* ... *negligentes* L)] καθὼς ... ἠμέλησαν HP (*sicut* ... *neglexerunt* An.)

Z. 84 (44–45) καὶ τοῦ κυρίου ἀποστατούμενοι A (*et a domino recedentes* L)] ἀποστάντες ἀπὸ τοῦ θεοῦ HP (*et a deo recesserint* An).

Z. 86–87 (46) οἱ ἅγιοι ὡς δοῦλοι τοῦ θεοῦ A, οἱ ἅγιοι V (*sancti sicut servi dei* L)[100a]] ὡς δούλων τοῦ θεοῦ HP (*sicut servorum dei* An.).

An zwei Stellen liegen Sonderfehler von A vor:

Z. 82 (43) ἀλογίστευτοι A] διελογίσαντο HP (*cogitaverunt* An. L)

Z. 83 (44) ἀτιμίαν A] τὴν κατάλυσιν τῆς ἀτιμίας HP (*desolationem inhonorationis* An. L)

Bei einer Variante bieten L und An. keinen Anhaltspunkt, um die Lesart von A einzuordnen, auch wenn P mit H zusammengeht:

Z. 89–90 (48) εὐχαριστεῖν A] εὐχαριστίας προσφέρειν HP (*gratias referre* An. L)[101].

des Taurinensis und nicht von H: Z. 71 (37–38) δοξάξοντες] add. μέντοι. Der Vollständigkeit halber seien hier auch die Sonderlesarten von H in Z. 1–62 genannt, die bisher nicht erwähnt wurden: Z. 3 (3) Περὶ δὲ] Οἵτινες δὴ περὶ H (δὲ könnte in der Vorlage von L gefehlt haben); Z. 4 (3) ἔργον] add. τὸ H; Z. 18 (9) γὰρ] om. H; Z. 35–36 (19) οὐκ ἔστιν] μὴ οὐ H; Z. 43 (22) ἦσαν] εἰσίν H; Z. 44 (23) διὰ τί] ἵνα τί H (vermutlich der spontane Fehler eines Kopisten, der seinem normalen Sprachgebrauch folgt; denn als Wortlaut der Rückübersetzung ist diese Lesart unwahrscheinlich); Z. 56 (30) Ἀβραὰμ] praem. ἤγουν H.

[99] Ob die Variante ἀγάπην in A statt ἀγάπησιν in HP die ursprünglichere ist, kann man auf Grund von An. und L nicht entscheiden, da man in beiden *et dilectionem* liest.

[100] Z. 82–84 (43–45) οἱ δὲ – ἀποστατούμενοι; Z. 86–87 (46) ὡς δοῦλοι τοῦ θεοῦ; Z. 88–90 (47–48) Ἄξιον – θεῷ.

[100a] Vgl. Z. 30 (15) τοὺς ἁγίους, τοὺς δούλους τοῦ θεοῦ A, τοὺς ἁγίους PV] *sanctos dei servos* L: τοῦ θεοῦ δούλους H (*sanctos dei et servos* bzw. *sanctos et dei servos* An.: H. G. Thümmel, 1996, 72f.).

[101] Sonderlesart von P: Z. 87 (46) καὶ A H (*et* An.)] om. P, *ut* L; Sonderlesart von H: Z. 88 (47) γάρ A P (*enim* An. L)] δέ H.

Vergleicht man nun die Zeugen zu jenem Text, den auch V überliefert[102], dann fällt die Übereinkunft von A und V gegen H und P auf, wobei AV mit L und HP mit An. zusammengehen. Zu nennen sind hier

(1) die beiden oben schon genannten Lesarten[103]:

Z. 75–76 (39) ἀφομοίωσις τοῦ ἐν αὐτῇ γραφέντος AV (*similitudo eius qui in ea conscriptus est* L)]
ὁμοιώσεως αὐτοῦ ὅ τι ἐν αὐτῇ ἐγράφη HP (*similitudinis eius et in ea ipse depictus est* An.)

Z. 81 (42–44) Τὸν μισθὸν γὰρ ἀγαθοεργίας A, Οὗτοι γὰρ τὸν μισθὸν τῆς ἀγαθοεργίας V (*Mercedem enim bonae operationis* L)]
Μισθὸν γὰρ (add. ἀγαθὸν H) τῆς καλῆς πράξεως HP (*mercedem bonam ex bona operatione* An.)

(2) zwei weitere Varianten:

Z. 84–85 (45) Μνήμης οὖν ἕνεκεν ἐν εἰκόσιν AV (*Propter memoriam namque in imaginibus* L)]
Διὰ (δὲ H) τὸ μνημόσυνον τῶν ἁγίων εἰκόνων HP (*Propter memoriam enim sanctorum imaginum* An.)

Z. 87–88 (46–47) τὸ θεῖον ἐξιλεούμενοι (ἐξιλεοῦνται V) AV (*divinitatem sint exorantes et implorantes* L)]
τὴν θεότητα λιτανευόντων καὶ δυσωπούντων HP (*divinitatem deprecantium* An.)

An zwei Stellen zeigt sich wegen der Übereinstimmung von A mit V die ursprüngliche Lesart von α:

Z. 76 (39–40) Οἱ οὖν (Οἱ γὰρ V) ἀσεβεῖς, οἱ ἀγαθὸν (ἀγαθῶν scr. A) AV]
Ἀσεβεῖς δὲ οἱ τὸ ἀγαθὸν HP (*Impii autem qui bonum* L)[104].

Z. 77 (40) μηδὲ τῶν V, μηδὲ ..ν A[105]] μήτε τῶν HP (*neque* L; *nec* An.)

[102] Z. 75 (39) Εἰκὼν – 88 (47 app.) ἐξιλεούμενοι (ἐξιλεοῦνται V). In diesem Text fehlt in V Z. 82–84 (43–45; vgl. Anm. 100). Ferner liest man statt der Aussage über die Verehrung der Heiligen in Z. 79–81 (41–42: τιμῶντας – αὐτῶν) in V τοῖς ἐμποιοῦσιν ... τὰς τῶν ἁγίων εἰκόνας (vgl. S. 125). Weitere Sonderlesarten von V: Z. 85–86 (45–46) γράφονται .. τιμῶνται ... προσκυνοῦνται] περιγραφόμενοι ... τιμώμενοι ... προσκυνούμενοι V; Z. 89 (48) ἡμῶν HP (*nostrorum* An. L)] μην (sic) A; om. V.

[103] Vgl. S. 121.

[104] An. hat den Satz positiv formuliert: *Ergo quicumque pii sunt et bonum quidem agunt.* In α stand zweimal der Artikel, der an der ersten Stelle in der Rückübersetzung auf Grund der Abhängigkeit vom lateinischen Text ausfiel. Wahrscheinlich las man im Exzerpt ursprünglich, d.h. in α, weder οὖν noch γὰρ noch δὲ. Für die *constitutio textus* von A. Alexakis ist kennzeichnend, daß er zu Οἱ δὲ ἀσεβεῖς glättet.

[105] In der Edition von H. G. Thümmel: μηδὲ <καὶ τῶ>ν.

Besondere Aufmerksamkeit verdient die folgende Variante:

Z. 77–78 (41) τοὺς εὐποιοῦντ ... A] τοὺς καλοποιοῦντας HP[106].

In V liest man τοῖς ἐμποιοῦσιν καὶ ἀναστηλοῦσιν τὰς τῶν ἁγίων εἰκόνας. Doch folgt dieses Zeugnis für den Bilderkult nicht auf μὴ κωλυέτωσαν, d.h. auf die Lesart von V, der in P ein μὴ κωλύωσιν entspricht. Vielmehr geht dem genannten Dativ in V ein weiterer Imperativ voraus: μὴ σκάνδαλον τιθέτωσαν, eine Anspielung an Röm. 14,13. In H lautet sie μηδὲ σκανδαλιζέτωσαν und entspricht dem vorausgehenden μὴ κωλυέτωσαν. In P liest man statt dessen μηδὲ σκανδαλίζωσι, was den Prohibitiv μὴ κωλύωσιν von P aufgreift. In H und P folgt Z. 79 τοὺς τιμῶντας τοὺς ἁγίους. Dem entspricht in V, jenen, die Bilder aufstellen, kein Stein des Anstoßes zu werden. Die folgende Übersicht soll das Gesagte verdeutlichen:

H	μὴ κωλυέτωσαν	τοὺς καλοποιοῦντας,	μὴ σκανδαλιζέτωσαν	τοὺς	τιμῶντας τοὺς ἁγίους
P	μὴ κωλύωσιν	τοὺς καλοποιοῦντας,	μηδὲ σκανδαλίζωσι	τοὺς	τιμῶντας τοὺς ἁγίους
V	μὴ κωλυέτωσαν,		μὴ σκάνδαλον τιθέτωσαν	τοῖς	ἐμποιοῦσιν καὶ ἀναστηλοῦσιν τὰς τῶν ἁγίων εἰκόνας.
A	... λύσωσιν	τοὺς εὐποιοῦν...			τιμῶντας τοὺς ἁγίους
L	*non prohibeant*		*neque scandalizent*	*eos qui*	*benefaciunt et honorant sanctos*
An.	*nec prohibent*		*nec scandalizant*	*eos qui*	*honorant sanctos*

Im zweiten Teil des Exzerpts fiel bisher die Zusammengehörigkeit von A, V und L auf. Welcher Zeuge hat nun aber den Text besser bewahrt? In L könnte der Text am besten erhalten geblieben sein. Dann wäre in A der Gedanke des σκάνδαλον verlorengegangen. Anderseits bedarf es im Kontext dieser Anspielung auf Röm. 14,13 nicht, und A könnte durchaus den ursprünglichen Wortlaut bewahrt haben. Dagegen spricht jedoch die Übereinkunft von L mit V, insbesondere auch die Tatsache, daß L und die Vorlage von V die gleiche Wortfolge mit Bezug auf τοὺς εὐποιοῦντας voraussetzen. Nun wiegt sowohl in einem zwei- als auch in einem dreigliedrigen Stemma die Übereinkunft von L und V gegen A schwer. Jedoch ist dieses Argument hier letztlich nicht ausschlaggebend. Denn bei V ist Intention im Spiel: V schafft mit ἐμποιεῖν statt εὐποιεῖν expressis verbis ein Zeugnis für den Bilderkult und verdeutlicht diese Intention durch die Einführung des Terminus ἀναστηλοῦν, womit V auf Z. 31 (16) zurückgreift[107]. Da der Text von V bewußt verändert wurde, fällt er zumindest als Zeugnis für die Wortfolge aus. Dann aber ist für die Wortstellung in H und P nicht mehr zu beweisen, daß sie sekundär ist.

[106] In der Edition von H. G. Thümmel: εὐποιοῦντας καὶ. – Vgl. auch Anm. 91: Nach A. Alexakis handelt es sich hier um einen Latinismus.

[107] Vgl. S. 113 zu Anm. 51.

P stimmt hier in der Wortwahl wie auch sonst im zweiten Teil des Testimonium mit H überein. Die Lesart τοὺς καλοποιοῦντας besitzt trennende Kraft, da es keinen Grund dafür gibt, bewußt die Lesart τοὺς καλοποιοῦντας einzuführen, wenn man in seiner Vorlage τοὺς εὐποιοῦντας las, während das Umgekehrte nicht mit der gleichen Gewißheit ausgeschlossen werden kann.

Es dürfte aufgewiesen sein, daß P ab Z. 63 (33), d.h. ab jenem Punkt, in dem in V eine *lacuna* auftritt, eine zweite Quelle herangezogen hat. M.a.W. das Testimonium in P besteht aus zwei Teilen, die überlieferungsgeschichtlich je anders einzuordnen sind: Der erste Teil stammt aus β(PV), der zweite aus jener Überlieferung, die auch in H vorliegt, d.h. aus der dem Konzil von Nikaia vorgelegten Übersetzung der Synodica Hadrians I. (JE 2448), in der dieses Testimonium nichts anderes ist als eine Rückübersetzung der lateinischen Vorlage.

Doch inwiefern ist das Zitat aus Stephan von Bostra in P ein schwerwiegendes Argument gegen die Hauptthese von A. Alexakis, das Florileg von P sei die Vorlage des von Patriarch Tarasios bei der Vorbereitung des Konzils benutzten Florilegs und sei inklusiv der anderen Rückübersetzungen, die sich im griechischen Text der Synodica Hadrians (H) befinden, im Reisegepäck der römischen Legaten nach Konstantinopel gekommen?

4. Die Bedeutung des Testimonium aus Stephan von Bostra für den Beweis der Abhängigkeit des Parisinus von den Akten von Nikaia

Das Testimonium aus Stephan von Bostra ist nicht der einzige Text in P, der mit den Rückübersetzungen übereinstimmt, die man in der Synodica Hadrians (JE 2448) in den griechischen Akten von Nikaia (Ni.), also in H, findet[108].

4.1 Welche Testimonien des Parisinus sind Rückübersetzungen?

Nicht alle Texte in P[109], für die man in der Synodica Hadrians bzw. ihrer in Nikaia vorgelegten Übersetzung eine Parallele findet, sind Rückübersetzungen. Dieses gilt zunächst für zwei Testimonien, die aus der P mit

[108] Eine Auswahl hat E. LAMBERZ (1997) untersucht. Ihm ging es um die Frage, ob und inwiefern sich An. und das lateinische Original der Synodica Hadrians (JE 2448) unterscheiden.

[109] Die Texte werden im Folgenden erstens nach ihrem Ort im ikonodulen Florileg (ff. 247v–248v; 251r–283v: vgl. Anm. 22), zweitens nach der Numerierung von A. ALEXAKIS (1996) durchgezählt. Die Angabe des jeweiligen Folium soll helfen, ein Mißverständnis zu vermeiden.

V gemeinsamen Quelle β stammen[110], ferner für ein Zitat aus einem Brief des Basileios von Kaisareia an Kaiser Julian, das auf Vorschlag der römischen Legaten in Nikaia aus einem Kodex (βίβλος) vorgelesen wurde, das auch in der Synodica Hadrians erscheint[111].

In P werden zwei Testimonien unter dem Namen des Johannes Chrysostomos überliefert, die man auch unter den Rückübersetzungen der Synodica (H) antrifft. Dort werden sie ebenfalls für Zitate aus Chrysostomos ausgegeben, obwohl sie in Wirklichkeit aus Predigten des Severian von Gabala stammen. Das erste Zitat[112] liest man in seiner ursprünglichen Textform auch in den Akten der vierten Sitzung von Nikaia (Ni.)[113], und diese könnten sehr wohl die Quelle für das Zitat in P gewesen sein; zumindest liegt diese Schlußfolgerung nahe, wenn man den besseren Überlieferungszustand der Akten in An. berücksichtigt[114]. Das zweite Testimonium

[110] Es handelt sich um: (1) Text 2 bzw. nach A. Alexakis P16*: P f. 247v; V f. 9r (A. Alexakis V23): Ein Testimonium aus der Predigt des Basileios von Kaisareia auf die vierzig Märtyrer von Sebaste (CPG 2683; BHG a 1205), PG 31, 508 C 12 – 509 A 6. – JE 2448 (H): MANSI XII, 1066 D 7 – E 2. Es wird auch in Dam. III, 106 und von Tarasios zitiert: MANSI XIII, 277 B 6 – C 5. Die Kurzform des Zitats im Mosquensis 265, f. 240 (PG 31,508 D 2 – 509 A 6) entspricht Dam. 111, 47 und JE 2448: MANSI XII, 1066 D 7 – E 2. Die Verwandtschaft von P mit V ist durch die Lesarten und durch den Kontext gesichert. Vgl. Anm. 159. (2) Ein Zitat aus CPG 4209: Vgl. S. 127f. zu Anm. 115–122.

[111] Text 3 bzw. P17*: P f. 247v (M14: M f. 223rv). CPG 2900, 360: PG 32, 1100 B 1–C 4, ediert aus den Akten von Nikaia: MANSI XIII, 72 E 1 – 73 A 9. – JE 2448 (H): MANSI XII, 1066 C 2 – D 7. – An. unterscheidet sich sowohl hier als auch an der zuvor genannten Stelle erheblich vom Wortlaut von L (S. 511,4–12). Das Zitat wurde von E. LAMBERZ (1997) nicht untersucht.

[112] Text 23 bzw. P54*: P f. 252r (M41: M f. 235v). De lotione pedum (CPG 4216), 8–9, hg. v. A. WENGER, Une homélie inédite de Sévérien de Gabala sur le lavement des pieds, *REB* 25 (1967) 226. – JE 2448 (H): MANSI XII, 1067 A 2 – B 1. Zur Frage der Authentizität vgl. K.-H. UTHEMANN (1995) 1499f. – Nach E. LAMBERZ (1997, 16, Anm. 26) soll das in Ha. (JE 2483: S. 25,27–30) unter dem Namen des Severian überlieferte Zitat auch aus CPG 4216 stammen. Nach A. ALEXAKIS (1994, 28) soll die erste Satzhälfte dem Brief des Anastasios von Antiochien an Symeon von Bostra (CPG 6955) und darum aus dem römischen Dossier „entnommen worden sein" (vgl. Text 53 bzw. P82*: P f. 261r; V13: V ff. 4v–5r; MANSI XIII, 56 E–57 A; Dam. II 66; 111 127). Tatsächlich aber findet man das Zitat in einer bisher nicht edierten Predigt Severians *In illud: Secundum imaginem et similitudinem*: Ὥσπερ ἡμεῖς, κἂν μὴ παρῇ βασιλεύς, τιμῶμεν τὴν εἰκόνα τοῦ βασιλέως, οὕτως καὶ ἡ κτίσις μὴ ὁρῶσα τὸν ἀόρατον, τὸν κατ'εἰκόνα θεοῦ ἐτίμα. Zu dieser Homilie vgl. K.-H. UTHEMANN (1995) 1501.

[113] MANSI XIII, 68 D 9–E 9.

[114] Ein Einfluß von Dam. liegt m.E. in Ni. nicht vor. Die Übereinstimmung von P und H in einer eindeutig auch durch L (und LC) bezeugten Lesart und das Lemma in P lassen vermuten, daß in P hier mit Kontamination zu rechnen ist. Es sei angemerkt, daß nach A. ALEXAKIS (1994, 28) das Zitat in Ha. aus jener Quelle stammt, aus der auch der Kompilator von P das Testimonium übernommen hat. Bisherige Untersuchungen: L. WALLACH (1977)

aus einer Predigt des Severian von Gabala[115] begegnet in P in derselben Weise wie in V: Es folgt unmittelbar ohne Lemma auf ein Zitat aus den Homilien zum Johannesevangelium des Chrysostomos (CPG 4425)[116]. Damit steht m.E. die Quelle von P fest: β(PV). In anderen Florilegien zur Verteidigung des Bilderkultes begegnet es unter dem Namen des Johannes Chrysostomos mit dem Lemma ἐκ τῆς ἑρμηνείας τῆς παραβολῆς bzw. εἰς τὴν παραβολὴν τοῦ σπόρου[117], und zwar in einer etwas längeren Form[118]. M.a.W. in β(PV) ist mit dem Lemma auch der erste Teil des Zitats verlorengegangen. Wie das Verhältnis der Rückübersetzung in H[119] zu L[120] bzw. zu LC[121] genauer zu bestimmen ist und wie in der Synodica Hadrians (JE 2448) das Testimonium ursprünglich gelautet hat[122], muß hier nicht untersucht werden. Denn das Zitat in β(PV) bietet nicht die Rückübersetzung H.

Ein Zitat aus der im Anfang des 6. Jahrhunderts ursprünglich in Latein, anonym in Rom verfaßten Vita des Papstes Silvester I.[123], die schon früh im selben Jahrhundert ins Griechische übersetzt wurde (BHG 1629)[124], besteht aus einem Exzerpt, d.h. aus einer Reihung von Fragmenten[125]. Es deckt sich

94–102; A. Alexakis (1996) 157–162: An. „is translating almost verbatim the quotation in P and M" (ebd. 162). Vgl. dazu auch Anm. 31.

115 Text 28 bzw. Zusatz in P58*: P f. 252 (Zusatz in V29: V f. 11r). De sigillis (CPG 4209), PG 63, 544,9–15: οὐκ οἶδας – βασιλέα ἀνάγει.

116 PG 59, 93,5–10: Text 27 bzw. P58* in P f. 252r (V 29: ff. 10v–11r).

117 Mit dem erstgenannten Lemma liest man es in Dam. II, 61 und M25: M f. 228v, mit dem zweiten in H (Anm. 119) sowie L (Anm. 120) und An., ferner in M39: M f. 235rv und V44: V f. 17v. Vgl. die Edition von A. Alexakis (1994) 20.

118 PG 63, 544,7 (Ἔνδυμα) – 15. Zu H und L vgl. im Folgenden. Auffallend ist darum, daß das Testimonium in Ha. (S. 17,13–19) dem Severian mit dem ursprünglichen Lemma der direkten Überlieferung des Textes zugeschrieben wird.

119 JE 2448 (H): Mansi XII, 1066 E 3 – 1067 A 2.

120 S. 510,32–37.

121 II, 19, S. 78,15–19.

122 Dieses ist die Fragestellung von E. Lamberz, 1997, 13–17. Er kommt zum Ergebnis: An. „hat den Text ganz offensichtlich nach der griechischen Retroversion umformuliert" (16f.).

123 Vgl. R. J. Loenertz, Actus Sylvestri. Genèse d'une légende, *Revue d'hist. eccl.* 70 (1975) 426–439, der sich in seiner knappen Einführung auf die Forschung von W. Levison stützt.

124 Ausführlich wurde sie schon von Zacharias von Mytilene in seiner Kirchengeschichte (CPG 6995) benutzt.

125 Text 96 bzw. P124*: P f. 277v. Die Quellenangabe bei A. Alexakis ist durch die Edition von B. Mombritius in: Sanctuarium seu Vitae Sanctorum. Novam hanc editionem curaverunt duo monachi Solesmenses, II, Paris 1910, und durch die Zählung der Paragraphen nach R. J. Loenertz (Anm. 123) zu ergänzen: (I) Exzerpt aus 9, S. 511,28–34 (bei Zacharias CPG 6995, hg. v. E. W. Brooks, *CSCO* 87, Louvain 1924, 1,7, S. 45,5–9); (II) 12, S. 512,12–23 (bei Zacharias 1,7, S. 45,33–46,10). – JE 2448: Mansi XII, 1058 C 3 – 1059 C

teilweise mit einem Testimonium in M[126], das sich aber durch einige Lesarten deutlich von der Überlieferung in P unterscheidet. Eines ist bei einem Vergleich eindeutig: P weicht stark von H (An.) ab[127], insbesondere das beabsichtigte Blutbad unter den Kindern Roms sowie Kaiser Konstantins Gedanke, Petrus und Paulus seien ihm im Traum erschienene Götter, eine Aussage, die auch in der edierten Vita nicht vollständig bewahrt und um eine Rechtfertigung des Monotheismus erweitert ist, fehlen in P.

Schließlich scheiden hier zwei Texte aus Gregor von Nyssa[128] aus, die beide sowohl in der Synodica Hadrians[129] als auch in P[130], M[131] und dreimal in L, und zwar (1) in einer längeren und (2) in einer kürzeren Version[132], jeweils in derselben Reihenfolge zitiert werden; und doch stammen beide Zitate in P nicht aus der Rückübersetzung von H[133], die sich aus einer Überlieferung herleitet, aus der auch L stammt. L unterscheidet sich aber von H, sofern H einen, wie An. zeigt, verdorbenen Text wiedergibt. Besonders deutlich wird dieses beim zweiten Testimonium[134].

Außer dem Exzerpt aus Stephan von Bostra werden in P noch weitere vier bzw. fünf Rückübersetzungen überliefert, die auch in H begegnen. Während bei dem im Folgenden zuerst genannten Testimonium ein Vorbehalt angebracht ist, da es ansonsten weder direkt noch indirekt bezeugt ist, wird man bei den übrigen vier Zitaten nicht bestreiten können, daß es sich um Rückübersetzungen handelt.

2: (1) 1058 C 7 – E 9: 9–10, S. 511,28–46; (2) 1058 E 9–11: Interpolation, die in An. fehlt; (3) 1058 E 11 – 1059 B 4: 11–12, S. 511,57 – 512,17, wobei 11, S. 512,5–12 nur kurz zusammengefaßt wird; (4) 1059 B 4 – C 2: 12, S. 512,20–23. Nach L. Wallach (1977, 30) handelt es sich hier um die von W. Levinson Versio A genannte, unedierte Textform.

126 M36: M ff. 234r–235r. Mit Auslassungen werden zitiert: 11, S. 511,18 – 512,19.

127 Vgl. dazu E. Lamberz, 1997, 30–33.

128 (1) De deitate filii et spiritus sancti (CPG 3192; BHG 2354): PG 46, 572 C 4–9; (2) Canticum Canticorum (CPG 3158), hom. 1, GNO VI, 28,7–13.

129 JE 2448 (H): Mansi XII, 1066 B 3 – C 2: Rückübersetzung, die L (S. 513,22–29) entspricht.

130 Text 12–13 bzw. P43* – P44*: P f. 251r.

131 M42: M f. 236r.

132 (1) S. 513,22–29; (2) S. 486,35–40; 538,16–21.

133 Für das Zitat aus CPG 3192 läßt sich weder beweisen noch ausschließen, daß es aus den Akten von Nikaia, Mansi XIII 9 C 5 – D 9, stammt.

134 Vgl. die Wiedergabe der Texte bei A. Alexakis (1996) 154f. P, M, H, L und An. gemeinsam ist der Verlust von οὐ ταῖς ἐπιχωρισθείσαις (GNO 28,11). Ab hier unterscheidet sich H von dem bei An. und L gleichlautenden, die genannte Lücke auf dieselbe Weise sanierenden Text, während P keinen Ansatz zur Heilung aufweist. In der Vorlage von H scheint mehr als nur der Schlußsatz nach ἀλλὰ πρὸς (GNO 28,12) verlorengegangen und dann durch eine Konjektur (τὴν θεωρίαν τοῦ πρωτοτύπου ἀνάγεται) „geheilt" worden zu sein.

(1) Ein Zitat, das im Lemma dem Kommentar zum Matthäusevangelium des Kyrill von Alexandrien (CPG 5206) zugeschrieben wird, aber bisher in keinem anderen Kontext als jenem von H entdeckt wurde[135]. Es spricht inhaltlich nichts dagegen, daß es ein Wort Kyrills ist bzw. widerspiegelt[136]. Im Hinblick auf die Frage, ob es sich um eine Rückübersetzung handelt, ist die Übereinstimmung zwischen H und P auffällig. Daß hier der Terminus ἐν ἰσχναῖς ἐννοίαις begegnet, ist kein Beweis dafür, daß es sich nicht um eine Rückübersetzung handeln kann. Denn auch wenn in der lateinischen Version der Synodica Hadrians (JE 2448) die unsinnige Formel *in vestigiis mentibus* gestanden haben sollte[137], so dürfte einem byzantinischen Theologen, auch einem solchen des 8. Jahrhunderts, Kyrills Sprache so bekannt gewesen sein, daß er auch ohne direkte Vorlage des ursprünglichen Texts bei dieser Formel an den Terminus ἐν ἰσχναῖς ἐννοίαις denken mußte[138].

(2) Ein Testimonium aus dem Traktat „De incarnatione Verbi" des Athanasios von Alexandrien (CPG 2091)[139], das ebenso wie in L[140] mit der Angabe eines Incipit eingeführt wird, das von der direkten Überlieferung abweicht[141]. Daß P und H überlieferungsgeschichtlich zusammenhängen, beweisen nicht wenige Lesarten, auch wenn in P eine lacuna vorliegt und darum eine sehr charakteristische Lesart von H, die von An. bestätigt wird

[135] Text 31 bzw. P61*: P f. 252ᵛ. – JE 2448 (H): MANSI XII, 1067 B 1–12.

[136] Vgl. Fragment 93,7–10, hg. v. J. REUSS, Matthäus-Kommentare aus der griechischen Kirche (*TU* 61), Berlin 1957, 182. Vgl. auch den Gebrauch des Terminus λύτρωσις in Fragm. 229,4, S. 231. Ein Reflex von Text 31 liegt vielleicht bei Photios, Fragm. 13a,9–15, ebd., S. 275, vor.

[137] Im praktisch identischen Text von L (S. 511,25–30) und LC (II, 20, S. 79,22–23. 27–28) liest man diese Formel. Wenn bewiesen werden kann, daß L (LC) auf die 788 in Rom angefertigte Übersetzung zurückgehen (Anm. 7), dann scheinen bestimmte Lesarten wie οἱονεὶ πως statt *cuidam* (*cui* LC) *quomodo* (L LC; *ac si* An.) und ein καὶ (*etiam* An.) vor ἐν ἰσχναῖς ἐννοίαις erst durch die Rückübersetzung in Nikaia eingeführt worden zu sein. Dieses gilt dann vor allem für die betont Kyrillische Soteriologie (ἡ ... λύτρωσις; *redemptio oblata* An.), die in P (λόγος ὃς statt λόγος ὡς καὶ H; *verbum sicut et* An.) verstärkt wird. Sie ersetzt eine Leoninische Auffassung (*redemptione oblatus*, scil. homo L LC). Dieses Zitat ist m.E. für die Beurteilung von An. besonders wichtig.

[138] Der Sache nach urteilt so auch L. WALLACH (1977) 108.

[139] Text 38 bzw. P68*: P 253ᵛ. CPG 2091: 14,1, hg. v. Ch. KANNENGIESSER (*SC* 199), Paris 1973, Z. 1–6, S. 314. – JE 2448 (H): MANSI XII, 1067 B 12 – C 9.

[140] S. 513,14–18. Ohne Incipit in LC: II, 14, S. 74,3–6.

[141] Statt Αὐτάρκως ἐν τοῖς πρὸ τούτων ἐκ πολλῶν ὀλίγα διαλαβόντες heißt es in H und P: Ἱκανῶς μὲν ἐκ πολλῶν ὀλίγα λαβόντες ἐγράψαμεν, dem in L *Sufficienter quidem de his multis pauca sumentes intimavimus* entspricht. Ohne *his* liest man dieses auch in An. (1068 D 14 – E 1).

und der jene von L (LC) entspricht, in P fehlt[142]. Angemerkt sei, daß auch hier P näher an An. als an H steht[143].

(3) Ein Testimonium aus Ambrosius' Schrift an Kaiser Gratian (CPL 152)[144], das in P und H mit demselben Lemma und Wortlaut, der sich nur unwesentlich unterscheidet, vorliegt. Die Vorlage stammt, wie schon L. Wallach (1977, 129f.) gezeigt hat, aus einem lateinischen Florileg, in dem der Text aus einer griechischen Vorlage zurückübersetzt worden war[145]. Dieses Testimonium wurde schon ausführlich von E. Lamberz (1997, 18–21) untersucht.

(4) Ein Zitat aus Epiphanios von Salamis ohne nähere Quellenangabe. Es handelt sich um eine Rückübersetzung aus dem Panarion (CPG 3745). Auf dieses Testimonium folgt, wiederum ohne Nennung der Quelle, doch unter Hinweis auf Epiphanios als Autor, der ursprüngliche Wortlaut im Panarion[146]. Auch hier erübrigt es sich wegen der Darstellung von E. Lamberz (1997, 21–23), auf L und An. einzugehen. Warum hier beide Texte nebeneinander erscheinen, läßt viele Hypothesen zu.

(5) Ein Testimonium aus einer Schrift „des heiligen Hieronymos, Presbyter von Jerusalem", zu der im Lemma keine weitere Werkangabe gemacht wird. Es stammt wahrscheinlich aus dessen „Dialog zwischen einem Juden und einem Christen" (CPG 7815)[147]. Der Text erscheint auch in anderen Florilegien, wenn auch in einem anderen Wortlaut. So überliefert ihn sowohl Dam. III, 125 als auch mit gleichem Text M und V[148]. Das M und V gemeinsame Zitat gibt zum einen ein Exzerpt aus Dam. wieder; zum anderen erweitert es das Thema der Kreuzverehrung durch jenes der

[142] Statt des ursprünglichen πάλιν χρεία τοῦτον παραγενέσθαι liest man in H: πάλιν ἀναγκαῖον τὸν αὐτὸν ἀναλαβέσθαι καὶ ἑνῶσαι. Dem entspricht in L (LC): *iterum necesse* (add. *est in* LC) *idipsum recuperari atque uniri ei* (ei] his LC). In An. liest man *idipsum necesse est in omnibus resumere et unire*. Die Veränderung des Wortlauts könnte in einem christologischen Florileg aus den Kontroversen des 5. bis 7. Jahrhunderts vorgenommen worden sein.

[143] Vgl. z.B. διὰ γὰρ τὴν αὐτοῦ μορφὴν H (*per eius enim formam* L LC); διὰ γὰρ τὴν αὐτὴν μορφὴν P (*per eandem enim formam* An.).

[144] Text 56 bzw. P85*: P f. 261ᵛ. CPL 152: 7,75, hg. v. O. FALLER (*CSEL* 79), Wien 1964, Z. 125–127, S. 262. – JE 2448 (H): MANSI XII, 1067 C 9 – D 2.

[145] Ob Dam. die direkte Vorlage gewesen ist, wie L. WALLACH meint, scheint mir nicht gesichert.

[146] Text 57–58 bzw. P86*–P87*: P f. 261ᵛ. CPG 3745: 65,8,10, hg. v. K. HOLL, *GCS* Epiphanius III, Leipzig 1933, S. 12,10–11. – JE 2448 (H): MANSI XII, 1067 D 2–5.

[147] Text 68 bzw. P96*: P f. 264ʳ. – JE 2448 (H): MANSI XII, 1070 D 13 – E 7. –Weitere Fragmente des Dialogs findet man in PG 40, 848–863. Den Text aus P liest man in PG 40, 865, Anm. 14. Doch statt τινὰς heißt es in P τὰς und statt ἐλατόμησε ἠλατόμησε.

[148] M16: M f. 225ʳ; V50: V f. 21.

Bilderverehrung[149]. Auf Grund des griechischen Originals in Dam. und M erweist sich der Text von H (und P) entgegen L. Wallach (1977, 37) als Rückübersetzung. Diese hat an einigen Stellen den ursprünglichen Sinn verfehlt, am deutlichsten, wenn τῶν ἁγίων ἀνδραγαθήματα nicht mehr die Taten der Heiligen meint, die auf Ikonen dargestellt werden, sondern die guten Taten überhaupt: τῶν ἀγαθῶν ἔργων τὰς εἰκόνας γράφειν (*bonarum operationum imagines pingere* An.)[150]. Dieses Zitat folgt in P unmittelbar auf jenes aus Stephan von Bostra, das ihm in der Synodica Hadrians (JE 2448) unmittelbar vorausgeht.

4.2 Die Akten von Nikaia als Quelle des Parisinus

Die Tatsache, daß dieselben vier bzw. fünf Rückübersetzungen in H und P auftreten, scheint für die Frage, wie die Abhängigkeit zwischen beiden Quellen gerichtet ist, im Sinn historischer Wahrscheinlichkeit nur eine Antwort zuzulassen. So urteilt z.B. E. Lamberz (1997, 26f.) im Blick auf die drei Zitate, die er untersucht hat (Ambrosius, Epiphanios, Hieronymos von Jerusalem): „Die daraus zu ziehende Schlußfolgerung kann nur die sein, daß diese drei Testimonia des Paris. gr. 1115 den Konzilsakten entnommen sind. Damit ist aber erwiesen, daß der Paris. gr. 1115, da er Testimonia aus den Akten des Konzils von 787 enthält, *nicht* die getreue Kopie einer Vorlage von 774/5 sein kann.“

Nun hat aber auch A. Alexakis (1996) erkannt, daß es sich bei vier der genannten Texte um Rückübersetzungen handelt[151]. Doch folgt für ihn daraus nicht, daß seine Hauptthese widerlegt sei. Da der Hinweis, es könne sich um spätere Interpolationen handeln, die sich aus den Akten von Nikaia herleiten[152], die Hauptthese in Frage stellt, arbeitet A. Alexakis mit

---

[149] Man vgl. die Wiedergabe der Texte bei E. Lamberz (1997) 23–25.

[150] Vgl. auch die Wiedergabe von δεικνύειν τὴν διάθεσιν ἡμῶν mit δεῖξαι τὸ ἔργον ἡμῶν (*demonstrare opus nostrum* An.). E. Lamberz (1997, 25f.) zeigt, daß der von ihm entdeckte Text in der kanonistischen Sammlung Codex Vallicellanus Tom. XVIII (Ende 10./Beginn 11. Jh.), f. 155v, „den originalen Wortlaut des Hadrianbriefes überliefert“. An den beiden zitierten Stellen liest man dort: *sanctorum bonas operationes imaginibus ascribi* und *demonstrari affectum nostrum.* Leider liegt für dieses Testimonium in L keine Parallele und in LC (I, 19, S. 44,10–12. 18–19) nur ein Exzerpt vor, so daß einzig der Unterschied zu An. (H) deutlich ist.

[151] Er nennt (1996, 216) zusammenfassend: Text 38 (P68*), 56 (P85*), 57 (86*), 67 (P95*: Stephan von Bostra) und 68 (P96*). Für Text 31 (P61*) nimmt er an, daß es sich um ein original griechisches Zitat handelt (1996, 164f.).

[152] Des öfteren wirft er diesen Gedanken in die Debatte, ohne ihn argumentativ wirklich auszuschließen. Vgl. außer 1996, 216f., auch ebd., 99, 107, 113, 151, 166, 176 mit Anm. 145. Doch wie kann er seine Hauptthese durchhalten, wenn er für die sog. Narratio des Johannes

der Hilfshypothese, das Dossier vom Jahre 770 (F) habe nicht nur original griechische Texte enthalten, sondern auch jene Rückübersetzungen, die in P und in H vorliegen. Es handele sich um Texte, welche die römische Kurie für ihre Korrespondenz mit dem Osten geschaffen hat[153].

Läßt sich diese Hilfshypothese widerlegen? Auch wenn man jetzt schon auf Grund des Mansi-Textes vermuten kann, daß P wegen der nicht wenigen Übereinstimmungen mit An. gegen H und allgemein gegen Ni. einen ursprünglicheren Text als H und als Ni. überliefert, und diese Vermutung eines Tages durch eine kritische Edition der Akten bestätigt werden sollte, bleibt die Antwort auf die Frage offen. Denn Korruptelen von P können wie schon in der Argumentation von A. Alexakis einzig zu Lasten des Kopisten Leon Kinnamos gehen[154]. Ferner kann alles, was die Akten an Textüberschuß gegen P bieten, so erklärt werden, daß es von Leon Kinnamos bewußt weggelassen worden sei, weil all diese Sätze – und dieses stimmt – für seine Fragestellung überflüssig sind: Sie enthalten nichts zur dogmatischen Frage der Bilderverehrung[155]. Das Problem, das sich dann

---

von Jerusalem (Text 103: P131*) zugibt: „The only solution is to accept that this *Narratio* is a later interpolation, added to the original of 774/5 shortly after the arrival of the Greek *Acta* ... at Rome in 788“ (ebd., 209)? Mit der Möglichkeit einer Interpolation rechnet er anscheinend auch bei jenen Anathematismen (Text 106) gegen die namentlich genannten Ikonoklasten von Hiereia (754), die in P nach dem Brief von Papst Gregor II. an den Patriarchen Germanos von Konstantinopel (CPG 8006: Text 105 bzw. P133*) folgen: „which is an abrigded exposition of the anathemas closing the *horos* of Nicea II in Mansi XIII 400 A–B“ (1996, 209). Doch ist diese Aussage nicht eindeutig, sofern es ebd. 210 heißt: „it may be possible that (the anathematization) was issued by the council of Jerusalem in 764. Moreover ... we have an official recording of such an anathematization which took place at Rome in 769“. Doch nennt die hier zitierte Quelle, der Liber Pontificalis, im Unterschied zu P keine Namen. Es sei daran erinnert, daß J. Gouillard, Aux origines de l'iconoclasme: Le témoignage de Grégoire II?, *TM* 3 (1968) 244, auf Grund der Varianten CPG 8006 in P als Abschrift von Ni. (Mansi XIII, 92 C – 100 A) betrachtet hat. Anknüpfend an dessen These, CPG 8006 sei ein ursprünglich griechisch geschriebenes Dokument, hat D. Stein, Der Beginn des byzantinischen Bilderstreites und seine Entwicklung bis in die 40er Jahre des 8. Jahrhunderts (*MBM* 25), München 1980, 89–137, bes. 135f., Argumente dafür vorgetragen, daß es sich um ein Schreiben von Papst Zacharias (741–752) vom Jahre 743 handle, das als Situation voraussetzt, daß Rom Artabasdos offiziell als Kaiser anerkannt hat.

[153] Vgl. S. 108 zu Anm. 28.

[154] Vgl. (1996) 128, 141f. mit 143, 144 usw.

[155] Was man m.E. dem Kompilator des Florilegs von P zuschreiben sollte, gilt nach A. Alexakis als bewußter Eingriff des Leon Kinnamos. Denn wäre es nicht letzterer gewesen, dann käme die Hauptthese in Gefahr, nämlich die Abhängigkeit der Akten (Ni.) von P: Die Quelle kann ja nicht weniger umfangreich sein als das, was aus ihr abstammen soll. Vgl. z.B. A. Alexakis (1996) 103, 152f., 166, 217. Darum unterläuft (1996, 186f.) ein „Fehler“: „the copyist of the year 774/5 decided to cut it short“, und nicht Kinnamos.

daraus ergibt, daß viele Beobachtungen dafür sprechen, daß Leon Kinnamos ein Berufskopist ist, der kein persönliches Verhältnis zum theologischen Inhalt der Texte besitzt[156], wird letztlich nicht so schwerwiegend sein können, um die Hilfshypothese mit Erfolg anzuzweifeln. Auch A. Alexakis[157] akzeptiert ja diese Einschätzung des Leon Kinnamos als eines Berufskopisten, den kein theologisches Interesse leitet. Man wird wohl darauf hinweisen können, daß die Hauptthese von A. Alexakis historisch unwahrscheinlich ist. Doch da niemand heute einen Blick in das Reisegepäck der päpstlichen Legaten werfen kann, bleibt hier Hypothese gegen Hypothese stehen, es sei denn, an irgendeiner Stelle von P zeige sich eindeutig, daß P nicht die Quelle von Ni., insbes. von H gewesen sein kann.

Diese Stelle ist das Testimonium aus der Schrift Adversus Iudaeos von Stephan von Bostra. Denn in ihm ist, wie oben gezeigt wurde, einzig der zweite Teil mit H identisch, während der erste aus β(PV) stammt. Wäre P die Quelle von H, dann müßten P und H auch im ersten Teil des Textes übereinstimmen.

Die überlieferungsgeschichtliche Situation ist m.E. eindeutig: P benützt zumindest zwei Quellen. A. Alexakis versucht, diese Schlußfolgerung zu unterlaufen, indem er alle Inhalte von β(PV) in sein Dossier vom Jahre 770 (F) hineinlegt. Der Kopist der Vorlage von P benutzt nach A. Alexakis eine einzige Quelle, nämlich F, und kann gegebenenfalls aus ein und derselben Quelle F auch Testimonien korrigieren, sobald ihm „Fehler" auffallen[158]. Einen Beweis dafür, daß diese Rekonstruktion einer Superquelle F historisch begründet ist, hat A. Alexakis nicht geliefert. Was er nämlich zu einer Quelle addiert, ist angesichts der Varianten verschiedenen Quellen zuzuordnen, aus denen P und V (bzw. auch M) schöpfen.

[156] Vgl. K.-H. Uthemann (1981) 47f. Diese Beurteilung wurde auch von R. Riedinger aufgegriffen. Vgl. ders., Der Tomus des Papstes Damasus (CPL 1633) im *Codex Paris. gr.* 1115. *Byz* 54 (1984) 635; ders, Die Nachkommen der *Epistula Synodica* des Sophronios von Jerusalem (a. 634; CPG 7635), *RHM* 26 (1984) 102, Anm. 14. Neben den vielen kleinen Unaufmerksamkeiten, die für eine unsorgfältige Arbeitsweise des Kopisten sprechen, treten in P konstant bestimmte sprachliche Fehler wie z.B. die Betonung von Proparoxytona wie χειροποίητος oder ἔγκλειστος als Oxytona auf. Es ist m.E. wahrscheinlich, daß Kinnamos in diesen Fällen seine Vorlage wiedergibt und somit eine gewisse Sorgfalt zeigt. Wie ist diese zu erklären?

[157] Vgl. (1996) 137; 193 usw.

[158] Vgl. zur These zweier Versionen in F z.B. (1996) 151; 152; 180; 185; 206f. Zu den Rückübersetzungen insbes. ebd. 216: „I think, however, that F included both their Greek original and the retranslation." Zu Verbesserungen in P, die zumindest zwei Texte in F und damit die Möglichkeit, sie zu vergleichen, voraussetzen, vgl. ebd. 148f.

Entscheidend ist, daß sich zumindest zwei Quellen von P unterscheiden lassen: β(PV) und eine von Ni. (H) abhängige Vorlage. In aller Vollständigkeit kann der Nachweis in diesem Beitrag nicht gebracht werden[159]. Sollte sich nun bei den P und V gemeinsamen Testimonien und darum in β(PV) kein Einfluß der Akten von Nikaia (Ni.), erst recht kein Einfluß auf Ni. nachweisen lassen, dann wird der Hauptthese von A. Alexakis noch eindeutiger ihr Fundament entzogen. Nun führt es im Rahmen dieses Beitrages zu weit, dieses Problem zu untersuchen. Es sollte hier einzig die Bedeutung des Testimonium aus Stephan von Bostra für den Beweis einer Abhängigkeit des Parisinus von den Akten von Nikaia herausgearbeitet werden: In seiner in P vorliegenden Gestalt kann es nur nach der Anfertigung der in Nikaia 787 vorgelegten Rückübersetzung entstanden und nicht deren Quelle sein.

(Abgeschlossen im April 1998)

[159] Daß β(PV) eine Quelle von P gewesen ist, zeigen, abgesehen (1) von den ausführlich vorgetragenen Beobachtungen zu CPG 7790 und (2) von der Überlieferung von CPG 4209 (vgl. S. 128 zu Anm. 115–122), insbes. die Texte 8–10 (P22*–P24* = V26a, V27, V26) im Zusammenhang mit den Texten 1 und 2 (Pl5*–P16* = V 24, V23 [zu Text 2 vgl. Anm. 110]), 6 (P20* = V25) und 11 (P25* = V8), ferner Text 4 (P18* = V 7) und Text 7 (P21* = V9). Wichtig ist vor allem die Textgestalt von Text 10 (P24* = V26). Dabei ist das Lemma zu Text 1, das sich auf Text 1–5 bzw. 6 bezieht, auffällig: Τοῦ ἁγίου Βασιλείου ἐπισκόπου Καισαρείας Καππαδοκείας· μαρτυρίαι περὶ τῶν ἐν τοῖς ἁγίοις οἴκοις εἰκόνων. Einen ähnlichen Titel liest man in V vor den mit P gemeinsamen Zitaten aus dem Ps.Areopagiten (Texte 45–47: P75–77* = V20): Τοῦ ἁγίου Διονυσίου τοῦ Ἀρεοπαγίτου μαρτυρίαι εἰς τὰς αὐτὰς ἁγίας καὶ ἱερὰς εἰκόνας. Wie ein Vergleich der Textqualität nahelegt, sind die folgenden Testimonien des Ps.Areopagiten in P aus einer anderen Quelle geschöpft. Auffällig ist, daß in Text 45 (P75*) eine alte Variante, die im Osten zugunsten der Bilderverehrung zitiert wurde, fehlt, nämlich der Zusatz καὶ τὸ ἀρχέτυπον ἐν τῇ εἰκόνι τὸ ἀληθὲς ἐν τῷ ὁμοιώματι. Vgl. zu dieser Variante U. R. Jeck, Ein Zusatz im *Corpus Dionysiacum* und seine Geschichte. *BZ* 90 (1997) 64–72. Übersieht man das ganze Florileg, dann gewinnt man den Eindruck, daß der Kompilator von P sich zunächst hauptsächlich an seiner Vorlage aus β(PV) orientiert hat, dann aber den Wert jener Quelle entdeckt hat, die sich aus den Akten von Nikaia herleitet, wenn nicht gar mit diesen identisch gewesen ist. Ab Text 73 (P101*) folgt er nur mehr dieser Quelle. So geben z.B. Text 79–118 (P107*–P118*) jene Testimonien der vierten Sitzung von Nikaia wieder, die zuvor noch nicht zitiert waren (vgl. Mansi XIII, 57 B – 92 B).

(1) Sigel für die zitierten Quellen und die benutzten Editionen:

A Ambrosianus A 84 sup., f. 109rv (zitiert nach Ausgabe von H. G. THÜMMEL, 1992, Nr. 77, und jener von A. ALEXAKIS, 1993: vgl. Anm. 14)
An. Anastasii Bibliothecarii translatio (a. 873)
Ni. Concilium Nicaenum a. 787 habitum: vgl. MANSI XII–XIII
L Concilium Parisiense a. 825 habitum: vgl. Libellus Parisiensis
LC Libri Carolini: rec. H. BASTGEN, *MGH* Concilia, Tomus II, Supplementum, Hannover–Leipzig (1924) 1979
F Florilegium Romanum secundum A. ALEXAKIS
Hadrianus papa I (772–795):
Ha. sog. Hadrianum (JE 2483): rec. E. DÜMMLER, *MGH* Epistolarum tomus V, Epistolae Karolini Aevi, Tomus III, Berlin (1899) 1974, 3–57
Synodica epistula ad imperatores Constantinum et Irenam (JE 2448), MANSI XII, 1055 A – 1071 C:
H (1) graece
An. (2) latine: Anastasii Bibliothecarii translatio (a. 873)
Dam. Iohannes Damascenus, De imaginibus (CPG 8045): hg. v. B. KOTTER, Die Schriften des Johannes von Damaskos, III (*Patrist. Texte u. Stud.* 17), Berlin–New York 1975
JE Regesta Pontificum Romanorum, ed. Ph. JAFFÉ. Editionem secundam ... curaverunt S. LOEWENFELD, F. KALTENBRUNNER, P. EWALD. I. Lipsiae 1885
L Libellus Parisiensis (a. 825): rec. A. WERMINGHOFF, *MGH* Concilia, Tomus II Pars II, Hannover–Leipzig (1908) 1979, 473–551
LC Libri Carolini: rec. H. BASTGEN, *MGH* Concilia, Tomus II, Supplementum, Hannover–Leipzig (1924) 1979
MANSI XII–XIII: Joannes Dominicus MANSI, Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, XII–XIII (Florentiae 1759 sqq.), Graz 1960
M Mosquensis Musei Historici olim Bibliothecae Synodalis 265 (Vl. 197)
P Parisinus gr. 1115
V Venetus Marcianus gr. 573

(2) Liste der abgekürzt zitierten Sekundärliteratur:

A. ALEXAKIS (1992): Some Remarks an the Colophon of the Codex *Parisinus Graecus* 1115. *Revue d'hist. des textes* 22 (1992) 131–143.
ders. (1993): Stephen of Bostra: Fragmenta contra Iudaeos (CPG 7790), *JÖB* 43 (1993) 45–60.
ders. (1994): The Source of the Greek Patristic Quotations in the *Hadrianum* (*JE 2483*) of Pope Hadrian I. *Annuarium Hist. Conc.* 26 (1994) 14–30.
ders. (1996): Codex Parisinus Graecus 1115 and Its Archetype (*DOS* 34). Washington, D.C. 1996.
E. CHRYSOS (1994): Codex Parisinus Graecus 1115 und die Konziliengeschichte, *Annuarium Hist. Conc.* 26 (1994) 8–13.
E. LAMBERZ (1997): Studien zur Überlieferung der Akten des VII. Ökumenischen Konzils: Der Brief Hadrians I. an Konstantin VI. und Irene (JE 2448). *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 53 (1997) 1–43.
H. G. THÜMMEL (1992): Die Frühgeschichte der ostkirchlichen Bilderlehre. Texte und Untersuchungen zur Zeit vor dem Bilderstreit (*TU* 139). Berlin 1992.
ders. (1996): Stephanos von Bostra und die Florilegien-Tradition. *JÖB* 46 (1996) 63–79.

K.-H. UTHEMANN (1981): Ein Beitrag zur Geschichte der Union des Konzils von Lyon (1274). Bemerkungen zum Codex Parisinus gr. 1115 (Med. Reg. 2951). *Annuarium Hist. Conc.* 13 (1981) 27–48.
ders. (1993): „Die ἈΠΟΡΑ des Gregorius von Nyssa"? Ein Beitrag zur Geistmetaphysik in Byzanz mit einer Edition von CPG 1781. *Byz* 63 (1993) 237–327.
ders. (1995): Severian von Gabala, *Biogr.-bibliogr. Kirchenlex.* IX, 1995, 1487–1504.
L. WALLACH (1977): Diplomatic Studies in Latin and Greek Documents from the Carolingian Age. Ithaca–London 1977.

KLAUS-PETER TODT / MAINZ

DIE FRAU ALS SELBSTHERRSCHER: KAISERIN THEODORA, DIE LETZTE ANGEHÖRIGE DER MAKEDONISCHEN DYNASTIE

I. Theodoras Leben vor der Erlangung der Selbstherrschaft

Die einzige byzantinische Kaiserin, die neben Eirene (797–802) für eine gewisse Zeit zur Selbstherrschaft gelangte, war Theodora (ca. 980–27. August 1056), die dritte und jüngste Tochter Konstantins VIII. (Dezember 976–Dezember 1025 Mitkaiser seines älteren Bruders Basileios II., Dezember 1025–November 1028 Alleinherrscher) und seiner Gemahlin Helene, der Tochter des πατρίκιος Alypios. Ihr wechselvolles Schicksal und ihre kurze Regierungszeit sind zwar auch in der älteren Literatur schon häufig erwähnt worden[1], aber eine wirklich ausführliche Behandlung unter Einbeziehung auch der lateinischen und orientalischen Quellen sowie der Urkunden, Siegel und Münzen hat diese interessante Persönlichkeit bislang nicht gefunden. Historiographisch steht sie bis heute stark im Schatten ihrer älteren Schwester Zoe[2]. Deshalb soll hier zusammenfassend dargestellt

---

[1] Michele Psello, Imperatori di Bisanzio (Cronografia) I (Libri I–VI 75). Introduzione di D. del Corno, testo critico a cura di S. Impellizzeri, commento di U. Criscuolo, traduzione di S. Ronchey. Mailand 1984, 60 (II, 4). Daß Theodora die jüngste Tochter Konstantins VIII. war, ergibt sich zwingend aus den Angaben bei Psellos (Imperatori I, 242–245 = V, 51), bei Skylitzes (Ioannis Scylitzae Synopsis Historiarum. Editio Princeps. Rec. I. Thurn = *CFHB* 5. Berlin und New York 1973, 374) und bei Zonaras: Ioannis Zonarae Epitomae Historiarum III: Libri XIII–XVIII. Ed. Th. Büttner-Wobst. Bonn 1897, 570–571 (XVII, 10) = Militärs und Höflinge im Ringen um das Kaisertum. Byzantinische Geschichte von 969 bis 1118. Nach der Chronik des Johannes Zonaras. Übersetzt, eingeleitet und erklärt von E. Trapp (*Byzantinische Geschichtsschreiber* 16). Graz, Wien und Köln 1986, 62.
Zur ersten Information über Theodora siehe: C. M. Brand und A. Cutler, Art. Theodora. *ODB* III, 2038; K.-P. Todt, Art. Theodora III., byz. Kaiserin. *Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon* (abgekürzt *BBKL*). Begründet von F. W. Bautz. Fortgeführt von T. Bautz, XI: Stoss, Veit bis Tieffenthaler, Joseph. Herzberg 1996, 929–934, darin auch die ältere Literatur. Siehe zuletzt: L. Garland, Byzantine Empresses. Women and Power in Byzantium, AD 527–1204. London und New York 1998, 138, 143–145 und 161–167.

[2] Zu Kaiserin Zoe und ihrer Bedeutung für die Legitimierung von vier Kaisern im Zeitraum 1028–1055 siehe: C. M. Brand und A. Cutler, Art. Zoe. *ODB* III, 2228; K.-P. Todt, Art. Zoe, byz. Kaiserin. *BBKL* XIV: Wolfram von Eschenbach bis Zygomalas,

werden, was sich über Theodoras Leben und Persönlichkeit aus den Quellen ermitteln läßt, um abschließend zu einer Neubewertung ihrer Herrschaft als Kaiserin zu gelangen und dabei auch einen Beitrag zur Problematik der Ausübung von politischer Macht durch Frauen in Byzanz zu leisten.

Das Jahr von Theodoras Geburt ist nicht überliefert und läßt sich nur indirekt bestimmen. Psellos berichtet, Theodoras ältere Schwester Zoe sei Ende 1028 bereits fünfzig Jahre alt gewesen[3], d.h. sie muß um das Jahr 978/979 geboren sein. Demnach wäre Theodoras Geburt wahrscheinlich in die frühen achtziger Jahre des 10. Jahrhunderts zu datieren. Gunther Wolfs Behauptung, Theodora sei 989 geboren und 1056 mit 67 Jahren gestorben, erweist sich bei Nachprüfung seiner Quellenangabe als nicht stichhaltig[4]. Sicher erhielt auch Theodora wie ihre beiden älteren Schwestern eine ihrer hohen Abstammung entsprechende Erziehung, aber wir wissen leider weder, wer mit der Erziehung der Kaisertöchter beauftragt war, noch was ihnen beigebracht wurde. Das spätere Verhalten Zoes und Theodoras läßt den Schluß zu, daß Frömmigkeit und Einübung in das Hofzeremoniell, kaum aber literarische Studien, wie sie etwa Anna Komnene (freilich gegen den Willen der Eltern) später betrieb, oder gar die Vermittlung von Wissen über die Administration und das Rechtssystem des Reiches im Mittelpunkt eines wie auch immer gearteten Unterrichts standen. Auf die zentrale politische Rolle, die den beiden Schwestern in der Geschichte des Reiches zwischen 1028 und 1056 zeitweise zukam[5], waren

Theodosios. Ergänzungen I. Herzberg 1998, 559–564 (Lit.); B. HILL, L. JAMES und D. SMYTHE, Zoe: the rhythm method of imperial renewal, in: New Constantines. The Rhythm of Imperial Renewal in Byzantium, 4th–13th Centuries. Papers from the Twenty-sixth Spring Symposium of Byzantine Studies, St. Andrews, March 1992, ed. by P. MAGDALINO (*Society for the Promotion of Byzantine Studies. Publications* 2). Aldershot 1994, 215–229; GARLAND, Empresses 136–157.

[3] Psello, Imperatori I, 74–75 (III, 5).

[4] G. WOLF, Zoe oder Theodora – die Braut Kaiser Ottos III.? In: Kaiserin Theophanu. Prinzessin aus der Fremde – des Westreichs Große Kaiserin. Hrsg. von G. WOLF mit Beiträgen von H. FUSSBROICH, P. von STEINITZ, F. TINNEFELD, H. WESTERMANN-ANGERHAUSEN und G. WOLF. Köln, Weimar und Wien 1991, 212–222, darin 213 und Anm. 7, wo Wolf für seine Angaben auf Psellos, Chronographia II, 21, verweist. Wie ein Vergleich mit seinen übrigen Anmerkungen ergibt, ist Buch II, Kap. 21 gemeint, was nicht zutreffen kann, weil das zweite Buch der *Chronographia* nur zehn Kapitel umfaßt. Auch in Bd. II, S. 21 der von Wolf zitierten Psellos-Ausgabe von E. RENAULD (Chronographie, I–II. Paris 1926–1928) findet sich die zitierte Aussage nicht.

[5] Zur Geschichte des Reiches in den Jahren 1028–1056 verweise ich auf die folgenden zusammenfassenden Darstellungen: G. SCHLUMBERGER, L'Epopée Byzantine à la fin du dixième siècle III: Les porphyrogénètes Zoè et Théodora. Paris 1905, 53–830; G. OSTROGORSKY, Geschichte des byzantinischen Staates (*Handbuch der Altertumswissenschaft* XII, 1, 2).

sie wohl weder von Vater und Onkel noch von ihren Erziehern und Erzieherinnen vorbereitet worden.

Wenn wir den Aussagen der byzantinischen Quellen folgen, kümmerten sich weder der Vater (Konstantin VIII.) noch der Onkel (Basileios II.) der Prinzessinnen zu ihren Lebzeiten um deren Verheiratung oder um eine Regelung der Thronfolge[6]. Wir wissen aber aus abendländischen Quellen, daß im Frühjahr 995 und im Frühjahr 1001 Gesandte des abendländischen Kaisers nach Konstantinopel reisten, um für Otto III. um eine byzantinische Braut zu werben[7]. Da Theodoras älteste Schwester Eudokia durch eine Krankheit entstellt war und möglicherweise schon damals als Nonne lebte[8], kamen nur Zoe oder Theodora als Bräute für Otto III. in Frage. Während die Heiratsverhandlungen von 995/996 zu keiner Vereinbarung führten, kam Erzbischof Arnulf von Mailand 1001 mit Konstantin VIII. zu einer Einigung, so daß er noch Ende 1001 die Rückreise mit einer der Töchter des Kaisers antreten konnte. Als die Flotte Ende Januar 1002 in Bari anlegte, war Otto III. gerade gestorben (24. Januar 1002); deshalb mußte seine byzantinische Braut schon bald wieder die Heimreise antreten. Aus der Bemerkung des Mailänder Historikers Landulf, Erzbischof Arnulf habe Konstantinopel *cum filia eiusdem, quam Romano imperatore traderet in coniugio* verlassen, ergibt sich eindeutig, daß Zoe als zukünftige abendländische Kaiserin auf die Reise geschickt wurde[9]. Gunther Wolfs Versuch, Theodora als Braut Ottos III. zu erweisen, beruht auf einer

München 1963, 266–279; P. LEMERLE, Byzance au tournant de son destin (1025–1118), in: ders., Cinq études sur le XIe siècle byzantin. Paris 1977, 251–312, darin besonders 253–293; M. ANGOLD, The Byzantine Empire, 1025–1204. A Political History. London und New York 1984, 12–18, 26–31 und 34–48; W. TREADGOLD, A History of the Byzantine State and Society. Stanford/California 1997, 583–597.

[6] Psellos, Imperatori I, 60–61 und 62 (II, 4 und 5).

[7] J. H. BÖHMER, Regesta Imperii II.3: Die Regesten des Kaiserreiches unter Otto III., 980 (983)–1002. Neubearbeitet von M. UHLIRZ. Graz und Köln 1956, Nr. 1135b, 1146a, 1394c und 1450e; Regesten der Kaiserurkunden des Oströmischen Reiches von 565–1453. Bearbeitet von F. DÖLGER, 1. Teil: Regesten von 565–1025. München und Berlin 1924, Nr. 784 und 787; P. E. SCHRAMM, Kaiser, Basileus und Papst in der Zeit der Ottonen, in: ders., Kaiser, Könige und Päpste. Gesammelte Aufsätze zur Geschichte des Mittelalters III. Stuttgart 1969, 200–245, darin zu den Gesandtschaften von 995/996 und 1001 218–219 und 237–238; T. LOUNGHIS, Les ambassades byzantines en Occident depuis la fondation des états barbares jusqu' aux Croisades (407–1096). Athen 1980, 221–222; G. ALTHOFF, Otto III. Darmstadt 1996, 78 und 182.

[8] Psellos, Imperatori I, 60 und 62 (II, 5); Scylitzes, Synopsis 374; Zonaras, Epitome III, 570 (XVII, 10) = ders., Militärs und Höflinge 62.

[9] BÖHMER, Regesta Imperii II.3, Nr. 1450/IVa und e. Für Zoe als Braut Ottos III. tritt auch GARLAND (Empresses 137) zu Recht ein. Zum Tod Ottos III: ALTHOFF, Otto III., 184–187.

irrigen Chronologie und erschöpft sich in unbeweisbaren Spekulationen[10]. Als Konrad II. 1028/1029 Bischof Werner von Straßburg und Graf Manegold von Dillingen-Wörth als Brautwerber für seinen Sohn Heinrich, den späteren Heinrich III., nach Konstantinopel schickte, kam Theodora schon aus Altersgründen nicht mehr als Braut in Frage[11]. Da Konstantin VIII. keine Söhne hatte, mußte er im November 1028 die Thronfolge durch Verheiratung Zoes oder Theodoras mit einem geeigneten Kandidaten regeln. Weil beide zu dieser Zeit nicht mehr jung waren, wollte der Kaiser zunächst Theodora als die jüngere von beiden mit dem von ihm zum Nachfolger designierten Romanos Argyros verheiraten, aber Theodora weigerte sich nach Skylitzes mit Hinweis auf zu nahe Verwandtschaft zwischen ihr und Romanos oder weil Helene, die Gemahlin des Romanos Argyros, die sich gerade in ein Kloster zurückgezogen hatte, noch lebte[12]. So kam schließlich Zoe zum Zuge. Nachdem Patriarch Alexios Studites und seine Synodalen Romanos Argyros und Zoe vom Ehehindernis zu naher Verwandtschaft dispensiert hatten, heirateten beide am 7. November 1028 und bestiegen am 12. November 1028 den Thron[13].

[10] WOLF, Zoe und Theodora 213 und 219–222.

[11] J. F. BÖHMER, Regesta Imperii III.1: Die Regesten des Kaiserreiches unter Konrad II. 1024–1039. Neubearbeitet unter Mitwirkung von N. von BISCHOFF von H. APPELT. Graz 1951, Nr. 116b und 140a; LOUNGHIS, Ambassades 226; H. WOLFRAM, Die Gesandtschaft Konrads II. nach Konstantinopel (1027/29). *MIÖG* 100 (1992) 161–174; O. KRESTEN, *Correctiunculae* zu Auslandsschreiben byzantinischer Kaiser des 11. Jahrhunderts, in: Festschrift f. H. Fillitz. Hrsg. von M. PIPPAL, R. PREIMESBERGER, F. MÜTHERICH, A. ROSENAUER. Köln 1994 (= *Aachener Kunstblätter* 60, 1994), 143–162, darin 143–144; Regesten der Kaiserurkunden des Oströmischen Reiches von 565 bis 1453. Bearbeitet von F. DÖLGER, 2. Teil: Regesten von 1025 bis 1204. Zweite, erweiterte und verbesserte Auflage bearbeitet von P. WIRTH. München 1995, Nr. 832a; G. G. WOLF, Zur richtigen Datierung der Brautwerbung Kaiser Konrads II. für seinen Sohn Heinrich (III.) (RI 116b). *Archiv für Diplomatik* 42 (1996) 1–5.

[12] Scylitzes, Synopsis 374; Zonaras, Epitome III, 573 (XVII, 10) = ders., Militärs und Höflinge 63.

[13] Psello, Imperatori I, 68–69 (II, 10); Scylitzes, Synopsis 374 und 375; P. SCHREINER, Die byzantinischen Kleinchroniken I–III (*CFHB* 12/1–3). Wien 1975, darin I, 159 und II, 142; Histoire de Yaḥyā ibn Saʿīd d'Antioche. Édition critique du texte arabe préparée par I. KRATCHKOVSKY et traduction française annotée par F. MICHEAU et G. TROUPEAU (*PO* 47, Fasc. 4, No. 212). Turnhout 1997, 484–489; Aristakès de Lastivert, Récit des malheurs de la nation arménienne. Traduction française avec introduction et commentaire par M. CANARD et H. BERBÉRIAN d'après l'édition russe de K. YUZBASHIAN (*Bibliothèque de Byzantion* 5). Brüssel 1973, 28; Armenia and the Crusades Tenth to Twelfth Centuries. The Chronicle of Matthew of Edessa. Translated from the Original Armenian with a Commentary and Introduction by A. E. DOSTOURIAN. Lanham, New York und London 1993, 50 (I, 56); Lupus protospatharius, in: *MGH* SS III. Hannover 1839/Leipzig 1925, 57; V. GRUMEL und J. DARROUZÈS, Les regestes des actes du Patriarcat de Constantinople I, fasc. II et III: Les regestes de 715 à 1206. Paris 1989, Nr. 836; A. LAIOU, Imperial Marriages and Their Critics in the Eleventh Century: The Case of Scylitzes. *DOP* 46 (1992) 165–176, darin 167–169; I. KALAVREZOU, Irregular Marriages in the Eleventh Century and the Zoe and Constantine Mosaic in Hagia Sophia, in: Law and Society in Byzantium: Ninth-Twelfth Centuries. Ed. A. E. LAIOU and D. SIMON. Washington D. C. 1994, 241–259, darin 245–247; GARLAND, Empresses 137.

Theodora verblieb nach der Thronbesteigung ihrer älteren Schwester Zoe und Romanos' III. Argyros am 12. November 1028 zunächst im Palast und erfuhr auch zeremonielle Ehrungen, die zwar denen des Kaiserpaares nachstanden, aber trotzdem den Neid und die Mißgunst Zoes erregten[14]. Von Skylitzes erfahren wir, daß es hier nicht nur um eine private Rivalität zwischen verfeindeten Schwestern ging, sondern daß Theodora entweder schon zu dieser Zeit politischen Ehrgeiz entwickelte oder zumindest von ehrgeizigen Thronprätendenten als Person angesehen wurde, mit deren Unterstützung ein geplanter Umsturz legitimiert werden konnte; denn Romanos III. Argyros beauftragte den zum σύγκελλος ernannten Johannes, den ehemaligen πρωτονοτάριος Basileios' II., mit ihrer Überwachung[15]. Kurze Zeit später ließ er den ehemaligen Bulgarenprinzen und μάγιστρος Prusianos in das Kloster τοῦ Μανουήλ einschließen, weil dieser angeklagt worden war, er habe mit Theodora gemeinsame Sache gemacht und das Kaisertum angestrebt[16]. Prusianos wird von Skylitzes bereits in seinem Bericht über die Regierungszeit Konstantins VIII. erwähnt. Er war damals als στρατηγὸς τῶν Βουκελλαρίων in einen Konflikt mit dem πατρίκιος Basileios Skleros verwickelt. Bevor beide ihre Auseinandersetzung gewaltsam austragen konnten, ließ Konstantin VIII. den einen auf die Klosterinsel Oxeia und den anderen nach Plate verbannen. Während Basileios Skleros schließlich geblendet wurde, erlangte Prusianos die Freiheit wieder[17]. Der lakonische Bericht des Skylitzes läßt viele Fragen offen. Mit der Angabe, Prusianos sei bei Romanos III. als Mitverschwörer der Theodora verleum-

[14] Psello, Imperatori I, 224–225 (V, 34).

[15] Scylitzes, Synopsis 375. Zu Basileios Skleros und seiner Blendung siehe: W. SEIBT, Die Skleroi. Eine prosopographisch-sigillographische Studie (*BV* 9). Wien 1976, 65–66 Nr. 13; J.-Cl. CHEYNET, Pouvoir et contestations à Byzance (963–1210) (*Byzantina Sorbonensia* 9). Paris 1990, 39–40 Nr. 27 und 334; GARLAND, Empresses 161.

[16] Scylitzes, Synopsis 376: … κοινοπραγεῖν Θεοδώρᾳ τῇ τῆς βασιλίδος ἀδελφῇ καὶ τῆς βασιλείας ἀντιποιεῖσθαι. Vgl. auch Zonaras, Epitome III, 574 (XVII, 11) = ders., Militärs und Höflinge 64. Zu Prusianos siehe: I. BOŽILOV, Bălgarite văv Vizantijskata Imperija. Sofia 1995, 251–252 Nr. 169.

[17] Scylitzes, Synopsis 372. Zur Affäre siehe: St. A. KAMER, Emperors and Aristocrats in Byzantium, 976–1081. Phil. Diss. Harvard University 1983, 171; CHEYNET, Pouvoir 39–40 Nr. 27.

det worden (διαβληθεὶς), will Skylitzes vielleicht ausdrücken, daß die Anklage unbegründet war. Doch fand offenbar eine Untersuchung statt, in der der Verdacht gegen Prusianos sich erhärtete (ἐπικρατησάσης δὲ τῆς κατηγορίας), denn diesmal ließ Romanos III. ihn blenden und verbannte auch seine Mutter Maria. In welchem Verhältnis aber standen Theodora und Prusianos? Aus der Angabe des Skylitzes, Prusianos sei angeklagt worden, nach dem Kaisertum zu streben[18], könnte man vielleicht schließen, daß er nach einem erfolgreichen Putsch gegen Romanos III. als Gemahl Theodoras den Kaiserthron besteigen sollte.

Nach Aufdeckung einer weiteren Verschwörung des στρατηγός von Thrakesion, Konstantinos Diogenes, wurde Theodora, über deren Beteiligung daran Skylitzes zunächst keine Angaben macht, aus dem Kaiserpalast entfernt und im Kloster der hl. Euphemia im Stadtteil Πετρίον unter Hausarrest gestellt. Einen indirekten Hinweis auf eine Verbindung Theodoras zu den Verschwörern um Konstantinos Diogenes gibt Skylitzes aber durch die Erwähnung des σύγκελλος und ehemaligen πρωτονοτάριος Johannes unter dessen Anhängern[19]. Ausgerechnet der Mann, den Romanos III. und Zoe mit der Überwachung Theodoras beauftragt hatten, fungierte als Mittelsmann zwischen Theodora und den Verschwörern. Für Theodora hatte die Aufdeckung der Verschwörung des Diogenes einschneidende Konsequenzen. Nach dem 14. September 1031 begab sich Kaiserin Zoe ins Πετρίον und ließ Theodora mit der Begründung als Nonne einkleiden, auf andere Weise sei es nicht möglich, den Verschwörungen und Ärgernissen ein Ende zu setzen[20]. Erst jetzt stellt Skylitzes auch einen direkten Zusammenhang zwischen der Verschwörung des mittlerweile ebenfalls als Mönch eingekleideten Konstantinos Diogenes und den Maßnahmen Zoes gegen Theodora her, wenn er berichtet, Metropolit Theophanes von Thessalonike

[18] Scylitzes, Synopsis 360 und 364; KAMER, Emperors and Aristocrats 183–184; CHEYNET, Pouvoir 41–42 Nr. 31.

[19] Scylitzes, Synopsis 376–377, besonders 377: κατηνέχθη δὲ καὶ Θεοδώρα τῶν ἀνακτόρων, καὶ εἰς τὸ λεγόμενον περιωρίσθη Πετρίον. Vgl. auch Zonaras, Epitome III, 574 (XVII, 11) = ders., Militärs und Höflinge 64. Zur Verschwörung des Konstantinos Diogenes siehe: KAMER, Emperors and Aristocrats 184–187 und 296; CHEYNET, Pouvoir 42 Nr. 32. Zum Stadtteil Πετρίον und zum Kloster der hl. Euphemia siehe: R. JANIN, Constantinople byzantine. Développement urbain et répertoire topographique (*Archives de l'Orient chrétien* 4A). Paris 1964, 407–408; ders., La géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin. Première partie: Le siège de Constantinople et le patriarcat oecuménique III: Les églises et les monastères. Paris 1969, 127–129.

[20] Scylitzes, Synopsis 385: … ἀδύνατον ἄλλως εἶναι φήσασα παυθῆναι τὰς ἐπιβουλὰς καὶ τὰ σκάνδαλα. Ohne Angabe der politischen Zusammenhänge erwähnen auch Psellos (Imperatori I, 224–225 = V, 34) und Zonaras (Epitome III, 579 = XVII, 12 = ders., Militärs und Höflinge 67) die Einkleidung der Theodora.

habe der Kaiserin gemeldet, Konstantinos Diogenes, der im Bunde mit Theodora stehe, plane mit Wissen des Metropoliten von Dyrrhachion und des Bischofs von Peritheorion die Flucht auf den Balkan. Diogenes wurde daraufhin vom πραιπόσιτος Johannes, dem späteren ὀρφανοτρόφος, im Blachernen-Palast so grausam gefoltert, daß er Selbstmord beging[21].

Daß Romanos III. schließlich am Gründonnerstag 1034 im Schwimmbad des großen Palastes ermordet wurde und daß Zoe sich noch in der Nacht zum Karfreitag vom bestochenen Patriarchen Alexios Studites mit ihrem Liebhaber und Komplizen, Michael dem Paphlagonier, trauen ließ[22], hatte auf Theodoras Lage keine Auswirkungen. Zoe hatte gehofft, mit Hilfe der Eunuchen ihres Vaters selbst die Herrschaft ausüben zu können, doch Johannes, der Bruder Michaels IV., verjagte die Eunuchen und stellte Zoe unter eine Art Hausarrest im Palast[23]. Nach dem Tode Michaels IV. (10. Dezember 1041) fiel die Herrschaft zunächst wieder an Zoe. Sie verbannte ihren alten Feind Johannes ὀρφανοτρόφος ins Kloster τῶν Μονοβατῶν. Den anderen Bruder Michaels IV., den δομέστικος τῶν σχολῶν τῆς 'Ανατολῆς Konstantin, zwang sie zur Abreise auf seine Güter im Thema Opsikion. Den Neffen ihres Gemahls, den καῖσαρ Michael, ließ sie erst zum Kaiser ausrufen und krönen, nachdem er ihr geschworen hatte, er werde sie als Herrin, Herrscherin und Adoptivmutter anerkennen[24]. Der Versuch Michaels V., sich der Zoe durch Verbannung auf die Insel Prinkipos und zwangsweise Einkleidung als Nonne zu entledigen, führte schließlich zur Revolution und zum Sturz Michaels V. und seiner gesamten Verwandtschaft[25].

[21] Scylitzes, Synopsis 385; Zonaras, Epitome III, 579 (XVII, 12) = ders., Militärs und Höflinge 67; CHEYNET, Pouvoir 43–44 Nr. 34.

[22] R. VOLK, Der medizinische Inhalt der Schriften des Michael Psellos (*MBM* 32). München 1990, 385–388; I. LASKARATOS, Τὸ θανατηφόρο «νόσημα» τοῦ 'Ρωμανοῦ Γ 'Αργυροῦ (1028–1034). Νεώτερες ἰατρικὲς ἀπόψεις. *Βυζαντιναὶ Μελέται* 5 (1993–1994) 132–159; CHEYNET, Pouvoir 44–45 Nr. 36 und 273.

[23] Psello, Imperatori I, 132–135 (IV, 16); Scylitzes, Synopsis 392; Zonaras, Epitome III, 586–587 (XVII, 14) = ders., Militärs und Höflinge 71–72; GARLAND, Empresses 138–139.

[24] Scylitzes, Synopsis 416–417, besonders 416: ὅρκοις φρικωδεστάτοις κατασφαλίσασα ὡς κυρίαν αὐτὴν ἕξει διὰ βίου καὶ δέσποιναν καὶ μητέρα. Nach Psellos (Imperatori I, 144 = IV, 23) und Zonaras (Epitome III, 597–598 = XVII, 16 = ders., Militärs und Höflinge 78) soll die Adoption Michaels durch Zoe bereits zu Lebzeiten Michaels IV., und zwar noch vor dem Aufstand der Bulgaren, in der Blachernen-Kirche vorgenommen worden sein.

[25] Zur Revolution vom April 1042 siehe: SCHLUMBERGER, Epopée III, 347–384; Sp. VRYONIS, Byzantine ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑ and the Guilds. *DOP* 17 (1963) 289–314, darin 303–308 = ders., Byzantium: its internal history and relations with the Muslim World. Collected Studies. London 1971, Nr. III; G. G. LITAVRIN, Vosstanie v Konstantinopole v Aprele 1042g. *VV* N. S. 33 (1972) 33–46; M. D. SPADARO, Interferenze politiche dei *dynatoi*/δυνατοὶ. laici e religiosi nel sec. XI (1041–1057). *Orpheus* n. s. 9 (1988) 245–263; CHEYNET, Pouvoir 54–55 Nr. 56.

Erst im Verlauf dieses Umsturzes kam Theodora nach langen Jahren des Hausarrestes, in denen sie nach Psellos verachtet und ignoriert worden war[26], wieder zum Zuge. Da Zoe bei Ausbruch der Revolution gegen Michael V. noch außerhalb Konstantinopels weilte und sich auch nach ihrer Rückkehr zunächst noch in der Hand der Paphlagonier befand, befreiten die Eunuchen Konstantins VIII., der πατρίκιος Konstantin Kabasilas und die Senatoren, die die Führung der Erhebung übernommen hatten, Theodora aus ihrer Internierung, brachten sie zur Hagia Sophia und akklamierten sie dort zusammen mit Zoe als Kaiserin[27]. Der Patriarch Alexios Studites hatte sich offenbar zunächst der Kaiserproklamation und der von ihren Anhängern geforderten Krönung widersetzt, denn eine Kleinchronik berichtet, daß die in die Hagia Sophia eingedrungene Volksmasse ihn mit Schmähungen überhäufte und ihn bis in den Altarraum verfolgte, wo er schließlich unter Todesdrohungen gezwungen wurde, Theodora um die siebte Stunde der Nacht, d.h. in den frühen Morgenstunden des 20. April 1042, zu krönen[28]. Damit hatte sie einen Anspruch auf die Herrschaft erworben, den ihr ihre ältere Schwester Zoe auch nach ihrer Befreiung nicht mehr streitig machen konnte. Skylitzes berichtet ausdrücklich, daß Zoe versuchte, Theodora zu übergehen, daß sie aber von der Volksmenge gezwungen wurde, ihre jüngere Schwester als Mitkaiserin zu akzeptieren und sie in den Palast aufzunehmen[29]. Als Zoe nun trotz der Forderungen des Volkes nach Bestrafung der gestürzten Paphlagonier Michael V. begnadigen wollte, befürchtete Theodoras Gefolgschaft, Zoe könne diesen aus Abneigung gegen ihre Schwester vielleicht sogar wieder auf den Thron setzen, und sandte unverzüglich in Theodoras Namen Soldaten aus, die Michael V. und den νωβελίσσιμος Konstantin blenden sollten[30]. Nach Skylitzes dagegen ging die Initiative zur Blendung der beiden Paphlagonier von Theodora aus. Sie habe dem neuen Stadtpräfekten Nikephoros Kampanarios befohlen, die beiden zu blenden, und Kampanarios habe diesen Befehl am 21. April 1042 auf dem Sigma-Platz in der Nähe des Peribleptos-Klosters vollstrecken lassen[31].

[26] Psello, Imperatori I, 226–227 (V, 35).

[27] Scylitzes, Synopsis 418; Michaelis Attaliotae Historia. Rec. I. Bekkerus. Bonn 1853, 16; ferner Zonaras, Epitome III, 611–612 (XVII, 19) = ders., Militärs und Höflinge 87; E. Gamillscheg, Zoe und Theodora als Träger dynastischer Vorstellungen in den Geschichtsquellen ihrer Epoche, in: Kaiserin Theophanu. Begegnung des Ostens und des Westens um die Wende des ersten Jahrtausends. Gedenkschrift des Kölner Schnütgen-Museums zum 1000. Todesjahr der Kaiserin. Hrsg. von A. von Euw und P. Schreiner, II. Köln 1991, 397–401, darin 397–398; Garland, Empresses 143 und 162.

[28] Schreiner, Kleinchroniken I, 166 und II, 143–146; Cheynet, Pouvoir 314.

[29] Scylitzes, Synopsis 420.

[30] Psello, Imperatori I, 234–235 und 238–239 (V, 44 und 46) = dt. Übersetzung in: H.-G. Beck, Byzantinisches Lesebuch. München 1982, 79–80; Zonaras, Epitome III, 612 (XVII, 19) = ders., Militärs und Höflinge 87.

Wir stoßen angesichts solcher Aussagen auf ein generelles Problem bei der Interpretation der Quellen, denen sich häufig nicht eindeutig entnehmen läßt, inwieweit eine Handlung auf eine Initiative Theodoras zurückgeführt werden kann, bzw. wann sie selbst den Initiativen ihrer Gefolgschaft folgte und diese durch ihre kaiserliche Stellung legitimierte. Während Theodora in den Berichten der byzantinischen Historiker zumindest zu Beginn der Revolution mehr als Person erscheint, die eher gegen ihren Willen von den eigentlichen Führern des Umsturzes in den Vordergrund geschoben wurde, um diesen zu legitimieren, ist sie in dem Bericht des armenischen Historikers Aristakes von Lastivert von Anfang die treibende Kraft des Umsturzes[32]. Nach Aristakes rief Theodora die Vornehmen Konstantinopels zusammen und informierte sie über die Deportation Zoes. Diese hätten dann die Truppen des Westens mobilisiert und Michael V. zur Freilassung Zoes gezwungen. Nach der Rückkehr Zoes habe Theodora angeordnet, die Paphlagonier festzunehmen und deren Häuser zu plündern. Daraufhin habe die Bevölkerung Konstantinopels die Paläste der Paphlagonier bis auf die Grundmauern zerstört und kostbare Gegenstände aus dem Kaiserpalast geraubt. Auch wenn die Erzählung des Aristakes über die Ereignisse in der weitentfernten Hauptstadt viele legendarische und unhistorische Elemente enthält, ist er immerhin ein bemerkenswertes Zeugnis dafür, wie Theodoras Rolle beim Umsturz in den entlegeneren Provinzen des Reiches eingeschätzt wurde.

Vom 21. April bis zum 11. Juni 1042 regierten die beiden Schwestern nun für fünfzig Tage zunächst gemeinsam das Reich, da sich die Senatoren (Psellos: οἱ δὲ τῆς πρώτης βουλῆς) nicht darauf einigen konnten, welche von den beiden Schwestern das besser begründete Anrecht auf die Herrschaft über das Reich habe. Zwar sprach für Zoe, daß sie die ältere war, aber Theodora und ihre Gefolgschaft ließen sich nach der siegreichen Revolution nicht mehr zur Seite drängen. Deshalb versöhnte sich Zoe in aller Öffentlichkeit mit Theodora und paßte sich in der Weise den Realitäten an, daß sie mit der jüngeren Schwester die Herrschaft und den Kaiserpalast teilte. Im Gegenzug respektierte Theodora eine wohl primär zeremonielle

[31] Scylitzes, Synopsis 420–421. Auch Michael Attaleiates (Historia 17) berichtet, Michael V. und Konstantin seien nach dem Eintreffen eines δόγμα τῆς Αὐγούστης geblendet worden; vgl. auch Garland, Empresses 143–144.

[32] Aristakès, Récit 39–40.

Vorrangstellung Zoes[33]. Nach Zonaras wollte Zoe Theodora zunächst keinesfalls als Mitherrscherin (τοῦ κράτους κοινωνός) akzeptieren. Erst auf erheblichen Druck der Senatoren (οἱ τῆς γερουσίας) gewährte sie Theodora Zugang zum Palast[34].

Obwohl Byzanz auch in früheren Jahrhunderten zeitweise von machtbewußten und starken Kaiserinnen regiert wurde, so hatten diese Damen doch fast immer als Regentinnen für unmündige Brüder (Pulcheria für Theodosius II.) oder Söhne (z.B. Eirene für Konstantin VI., Theodora für Michael III., Zoe für Konstantin VII.) die Herrschaft ausgeübt[35]. Auch die berühmteste Theodora, die Gemahlin Justinians I., verdankte ihre über das normale Maß hinausgehende Einwirkung auf die Reichspolitik vor allem ihrem persönlichen Einfluß auf ihren Gemahl, der ihr freilich keine besonderen, in offiziellen Dokumenten nachweisbaren Befugnisse verliehen hatte[36]. Die Athenerin Eirene war wohl selbst keine starke Persönlichkeit, sondern eher ausführendes Organ ihrer Eunuchen, die auch in erster Linie für den Sturz und die Blendung Konstantins VI. verantwortlich gewesen sein dürften[37]. Im Hinblick darauf, daß die beiden kaiserlichen Schwestern die Macht nicht als Regentinnen für ein männliches Mitglied der Familie, sondern kraft eigenen Rechts selbständig ausübten, trifft also Psellos' Feststellung, erstmals zu seiner Zeit habe man schauen können, wie das Frauengemach des Kaiserpalastes sich in einen Tagungsort für den kaiserlichen Staatsrat verwandelt habe, voll zu. Zoe und Theodora fanden Gefallen an den Regierungsgeschäften und wollten die Macht zunächst nicht mehr mit einem Mann teilen[38]. Dank der starken Loyalität, die die Beamten und die Bevölkerung schließlich zur makedonischen Dynastie entwik-

[33] Psello, Imperatori I, 242–245 (V, 51). Zur Datierung der Herrschaft der beiden Schwestern siehe: SCHREINER, Kleinchroniken I, 142, 159 und 166, ferner II, 147 und III, 43.

[34] Zonaras, Epitome III, 613 (XVII, 19) = ders., Militärs und Höflinge 88.

[35] M. MCCORMICK, Art. Empress. *ODB* I, 694–695; St. MASLEV, Die staatsrechtliche Stellung der byzantinischen Kaiserinnen. *BSl* 27 (1966) 308–343, besonders 319–334; Aik. CHRISTOPHILOPULU, Ἡ ἀντιβασιλεία εἰς τὸ Βυζάντιον. *Σύμμεικτα* 2 (1970) 1–144, darin zu den im Text genannten Beispielen weiblicher Regentschaft 20–43 und 49–59. Unklar ist, ob Theophanu zwischen dem 15. März und dem 15. August 963 als offizielle Regentin für ihre unmündigen Söhne Basileios II. und Konstantin VIII. die Herrschaft wenigstens formell ausübte (CHRISTOPHILOPULU, 'Αντιβασιλεία 62–64).

[36] MASLEV, Staatsrechtliche Stellung 312–315.

[37] Zu ihr zuletzt: R.-J. LILIE, Byzanz unter Eirene und Konstantin VI. (780–802). Mit einem Kapitel über Leon IV. (775–780) von I. ROCHOW (*Berliner Byzantinistische Studien* 2). Frankfurt a. M. u. a. O. 1996, besonders 297–304.

[38] Psello, Imperatori I, 246–247 (VI, 1).

kelt hatten, akzeptierten alle die Herrschaft der beiden Schwestern. Psellos behauptet sogar, die hohen Militärs und Zivilbeamten hätten noch eifriger als unter einem Kaiser gearbeitet und es niemals an Respekt gegenüber den Kaiserinnen fehlen lassen. Diese hätten sich ihrerseits darauf beschränkt, nur die verhaßten Paphlagonier zu verbannen, ansonsten aber die bewährten Beamten auf ihren Posten zu belassen[39]. Das Hofzeremoniell und die Regierung funktionierten reibungslos, was zumindest hinsichtlich des Zeremoniells nicht überraschend ist, denn wenn Zoe und Theodora auch wahrscheinlich keine spezifischen Kenntnisse des Staatsrechtes und der Verwaltung besaßen, so waren sie doch mit dem Hofzeremoniell von Kindheit an vertraut. Für die Entscheidungen, die im Rahmen der alltäglichen Regierungsarbeit zu treffen waren, konnten sie auf den Rat erfahrener und verläßlicher Experten zurückgreifen.

Das scheinbar so harmonische Bild, das Psellos von der Herrschaft der beiden Schwestern entwirft, relativiert er aber durch die Feststellung, weder Zoe noch Theodora hätten über die intellektuelle Befähigung zur Herrschaftsausübung verfügt. Beide hätten es nicht verstanden, das Reich zu verwalten, sondern die Tändeleien des Frauengemaches mit den kaiserlichen Beschäftigungen vermischt. Besonders scharf kritisiert Psellos in diesem Zusammenhang die verschwenderische Großzügigkeit Zoes, die mit wenig Überlegung das Geld verteilte und dabei auch die Mittel, die für die Ausrüstung und Entlohnung des Heeres vorgesehen waren, zugunsten von Schmeichlern und Mitgliedern ihres Gefolges entfremdete. Theodora wird dagegen als beherrschter und sparsamer dargestellt[40]. Insgesamt begann aber für Psellos mit der kurzen Herrschaft der beiden Schwestern der damals noch unbemerkte Niedergang des Reiches[41]. Der moderne Leser fragt sich natürlich, wie diese ambivalenten Ausführungen des Psellos zu beurteilen sind: als Ausdruck von männlichem Chauvinismus, der Frauen quasi schon auf Grund ihres Geschlechts politische Fähigkeiten abspricht, oder als eine den realen Verhältnissen weitgehend entsprechende Schilderung. Die Beantwortung dieser Frage sei einstweilen auf den Schluß vertagt.

Eine entscheidende Schwäche der Herrschaft der beiden Kaiserinnen war ihre tief verwurzelte und letztlich unüberwindliche Abneigung gegeneinander. Da Zoe die größere und mächtigere Anhängerschaft besaß, konnte sie schließlich die gesamte Macht auf sich konzentrieren. Durch die

[39] Psello, Imperatori I, 246–249 (VI, 1–2).

[40] Psello, Imperatori I, 250–253 (VI, 5) und 252–255 (VI, 7–8).

[41] Psello, Imperatori I, 254–255 (VI, 9).

Ernennung des Eunuchen und πρόεδρος Nikolaos zum δομέστικος τῶν σχολῶν τῆς 'Ανατολῆς – er hatte dieses Amt bereits unter Konstantin VIII. ausgeübt – und des πατρίκιος Konstantin Kabasilas zum δοῦξ τῆς Δύσεως (d.h. wohl zum δομέστικος τῶν σχολῶν τῆς Δύσεως) sicherte Zoe ihre Herrschaft[42], um sie dann aus Überdruß an der lästigen administrativen Routinearbeit gleich wieder aus der Hand zu geben. Während Theodora wie schon 1028 bewußt an ihrer Ehelosigkeit festhielt, vermählte sich Zoe zum dritten Mal. Mit der Krönung des Konstantinos Monomachos, den Zoe sich zu ihrem dritten Gemahl erkoren hatte, ging die Herrschaft am 13. Juni 1042 an diesen über[43]. Für Theodora bedeutete das einen weitgehenden Verlust an Macht und Einfluß, doch sorgte sie nach Skylitzes durch die Blendung des Johannes ὀρφανοτρόφος (am 2. Mai 1043 im Dorf Marykata), die sie dem offenbar unwilligen Konstantin IX. abringen konnte, dafür, daß der gefährlichste Paphlagonier definitiv ausgeschaltet wurde[44]. Auch hier ist freilich wieder nicht eindeutig auszumachen, ob es sich wirklich um eine Initiative Theodoras handelte, denn Zonaras, der die Blendung des Johannes nach Mitylene auf Lesbos verlegt, schwankt, ob Theodora oder Konstantin IX. selbst die Blendung des Eunuchen veranlaßten[45].

Nach Psellos leisteten weder Zoe noch Theodora Widerstand, als Konstantin IX. seine Nichte und Mätresse Maria Skleraina im Palast wohnen ließ. Auf Bitten des Monomachos verliehen sie der Skleraina den neugeschaffenen Titel σεβαστή und ließen es zu, daß sie auf dem Platz hinter ihnen an den kaiserlichen Prozessionen teilnahm. Die Skleraina sicherte sich die Zuneigung der beiden alten Kaiserinnen, indem sie sie mit ausgesuchten Geschenken bedachte[46]. Aber die Vorgänge am 9. März 1044, dem Festtag der heiligen vierzig Märtyrer von Sebasteia, an dem das Volk den Kaiser beim Verlassen der Erlöserkirche in der Chalke wegen seiner Mätresse beschimpfte und lautstark seine Zuneigung zu den beiden in der Porphyra geborenen kaiserlichen Schwestern zum Ausdruck brachte, bewiesen, wie

[42] Scylitzes, Synopsis 422.

[43] Psello, Imperatori I, 260–261 und 264–267 (VI, 14 und 17–21); Scylitzes, Synopsis 423; Michael Attaleiates, Historia 18; Zonaras, Epitome III, 615–616 (XVII, 20) = ders., Militärs und Höflinge 89–90; Schreiner, Kleinchroniken I, 142–143, II, 148 und III, 43; Aristakès, Récit 42; Lupus protospatharius, in: *MGH* SS III. Hannover 1839, 58. Zur auch kirchenrechtlich problematischen dritten Ehe Zoes und zur Thronbesteigung Konstantins IX. Monomachos siehe: Laiou, Imperial Marriages 172–173; Kalavrezou, Irregular Marriages 252; Garland, Empresses 146.

[44] Scylitzes, Synopsis 429.

[45] Zonaras, Epitome III, 624–625 (XVII, 22) = ders., Militärs und Höflinge 95.

[46] Psello, Imperatori I, 306–309 (VI, 61 und 62); Zonaras, Epitome III, 620 (XVII, 21) = ders., Militärs und Höflinge 92–93; Garland, Empresses 147–151.

mißtrauisch die Bevölkerung das merkwürdige Beziehungsgefüge im Kaiserpalast beobachtete und wie stark nun auch Theodoras während der Revolution von 1042 erlangtes Kaisertum in der öffentlichen Meinung verankert war[47].

Während der weiteren Regierungszeit Konstantins IX. hören wir nur wenig von Theodora. 1047 beobachtete sie zusammen mit Zoe und Konstantin IX. von einem Vorbau des Blachernen-Palastes aus den Aufmarsch des Heeres des Rebellen Leon Tornikes vor Konstantinopel[48]. Aus den Jahren 1045–1050, d.h. aus der Zeit zwischen dem Tod der Skleraina und dem Tod Zoes[49], stammen die Erwähnungen Zoes und Theodoras in einem Brief und in verschiedenen Dichtungen des Johannes Mauropus[50]. Im Auftrage Theodoras verfaßte Mauropus zwei kurze Gedichte auf eine Darstellung wohl des Erzengels Michael[51]. In dieser Zeit entstanden auch die beiden Darstellungen Zoes und Theodoras auf der Krone, die Konstantin IX. dem König von Ungarn sandte, und in einer Miniatur des Codex Sinaiticus Graecus 364 (f. 3r)[52]. Psellos berichtet, auch Zoe und Theodora hätten zeitweise Romanos Boilas, dem Günstling Konstantins IX., ihr Vertrauen geschenkt, obwohl dieser nicht davor zurückschreckte, über die beiden alten Damen schamloses Geschwätz zu verbreiten[53]. Als Konstantin IX. den Boilas später trotz eines Usurpations- und Attentatsversuches

[47] Scylitzes, Synopsis 434; Cheynet, Pouvoir 59 Nr. 63 und 337.

[48] Psello, Imperatori II, 48–49 (VI, 109). Zur Revolte des Leon Tornikes siehe: Giovanni di Euchaita, Discorso di ringraziamento per la liberazione dalla tirannide. Introduzione e versione di R. Anastasi, in: Cultura e Politica nell'XI secolo a Bisanzio (*Istituto di Studi Bizantini e Neoellenici. Pubblicazioni* 2). Catania 1988, 105–152; Schlumberger, Epopée III, 498–528; Kamer, Emperors and Aristocrats 258–271; Cheynet, Pouvoir 59–61 Nr. 65 und Register.

[49] Die byzantinischen Historiker erwähnen zwar den Tod Zoes (Psello, Imperatori II, 108–109 = VI, 160; Scylitzes, Synopsis 478; Zonaras, Epitome III, 647 = XVII, 27 = ders., Militärs und Höflinge 110), aber nur der in Italien schreibende Lupus protospatharius überliefert das Todesjahr 1050 (*MGH* SS III, 59); vgl. dazu auch: Volk, Der medizinische Inhalt der Schriften des Psellos 406; Garland, Empresses 156–157.

[50] The Letters of Ioannes Mauropous, Metropolitan of Euchaita. Greek Text, Translation, and Commentary by Ap. Karpozilos (*CFHB* 34). Thessalonike 1990, 106–107 Nr. 26; Iohannis Euchaitorum Metropolitae quae in Codice Vaticano Graeco 676 supersunt. Ed. P. de Lagarde. Amsterdam 1979 (Reprint der Ausgabe Göttingen 1882), 31–33 Nr. 54 und 55, ferner 37 Nr. 71 und 72; dazu Garland, Empresses 152.

[51] Iohannis Euchaitorum Metropolitae quae in Codice Vaticano 676 supersunt 38 Nr. 73 und 74.

[52] Garland, Empresses 163–164.

[53] Psello, Imperatori II, 90–91 (VI, 144).

freilassen und ihm sogar das Aufsetzen der Kaiserkrone und das Tragen von kaiserlichen Gewändern gestatten wollte, protestierten Theodora und Euprepia, die Schwester des Kaisers, gegen diese Possen und erzwangen die Verbannung des Boilas vom Hof[54]. Theodora war jetzt nach dem Tode Zoes die einzige Kaiserin. Erfolgreich verhinderte sie, daß Konstantin IX. seine neue Favoritin Eirene, eine schöne Kaukasierin aus Alanien, heiratete und zur Kaiserin krönte. Auch diese mußte sich mit dem Titel σεβαστή begnügen[55]. Das Verhältnis zwischen Theodora und Konstantin IX. kann nicht besonders gut gewesen sein, denn Psellos berichtet, die Kaiserin habe sich später während ihrer Alleinherrschaft bei ihm über das beklagt, was sie von Monomachos zu erleiden hatte[56].

Als Konstantin IX. Monomachos in den ersten Januar-Tagen des Jahres 1055 im Kloster des hl. Georgios τῶν Μαγγάνων im Sterben lag, wollte er Theodora bei der Regelung seiner Nachfolge übergehen. Seine Vertrauten, vor allem der λογοθέτης τοῦ δρόμου und παραδυναστεύων Johannes, der πρωτονοτάριος τοῦ δρόμου Konstantin und der ἐπὶ τοῦ κανικλείου Basileios, die damit rechnen mußten, nach einer Herrschaftsübernahme Theodoras entmachtet zu werden, planten, nach Monomachos' Tod Nikephoros πρωτεύων, den Statthalter von Bulgarien, auf den Thron zu erheben[57]. Doch die treuen Gefolgsleute Theodoras, Niketas Xylinites und die Eunuchen Theodoros und Manuel, durchkreuzten diesen Plan, indem sie Theodora auf einer Dromone vom Kloster des hl. Georgios τῶν Μαγγάνων zum großen Palast brachten und sie dort am 11. Januar 1055 zum Selbst-

[54] Psello, Imperatori II, 92–99 (VI, 145–150), besonders 96–99 (VI, 150). Zur Verschwörung des Romanos Boilas siehe: Kamer, Emperors and Aristocrats 243 und 271–272; Cheynet, Pouvoir 62–63 Nr. 69, 223–224 und 256; Garland, Empresses 163–164.

[55] Weder Psellos (Imperatori II, 100–103 = VI, 153) noch Zonaras (Epitome III, 648 = XVII, 28 = ders., Militärs und Höflinge 110) haben uns den Namen dieser Dame überliefert. Wahrscheinlich ist sie mit jener Eirene identisch, die eine Kusine der Kaiserin Maria, der Gemahlin Michaels VII. Dukas, war und 1072 Isaak Komnenos, den älteren Bruder Kaiser Alexios' I., heiratete. Von dieser Eirene gibt es ein Siegel aus Antiocheia mit der Legende Ἠρήνη πρωτοπροέδρισσα, ἡ θυγάτηρ τοῦ ἐξουσιοκράτορος Ἀλανίας: D. Theodoridis, Ein byzantinisches Bleisiegel mit zwei Prägungen aus dem 11. Jahrhundert, in: *Studies in Byzantine Sigillography* II. Ed. by N. Oikonomides. Washington D.C. 1990, 61–65.

[56] Psello, Imperatori II, 166–167 (VI, a 13).

[57] Scylitzes, Synopsis 477–478; Michael Attaleiates, Historia 51; Zonaras, Epitome III, 650 (XVII, 28) = ders., Militärs und Höflinge 111; Kamer, Emperors and Aristocrats 299; Cheynet, Pouvoir 65 Nr. 75 und 194; Dölger und Wirth, Regesten II, Nr. 921; Garland, Empresses 165–166. Zum λογοθέτης τοῦ δρόμου Johannes siehe: R. Guilland, Les logothètes. Étude sur l'histoire administrative de l'Empire byzantin. *REB* 29 (1971) 5–115, darin 56–57 Nr. 27.

herrscher (αὐτοκράτωρ) ausriefen[58]. Als entscheidender Faktor erwies sich dabei, daß die Palastgarde und die führenden Senatoren Theodoras Herrschaftsanspruch anerkannten[59]. Der Gegenkandidat war zu dieser Zeit gerade erst in Thessalonike angekommen, wo ihn Gefolgsleute Theodoras verhafteten. Er verschwand in einem Kloster am Berge Kuzenas im Thema Thrakesion (Westkleinasien)[60].

II. Theodoras Innenpolitik während ihrer Alleinherrschaft

Nach Psellos herrschte zum Zeitpunkt von Theodoras Machtübernahme die wohl vom Verhalten ihrer verstorbenen Schwester Zoe beeinflußte Erwartung, sie werde die Herrschaft einem Mann vornehmer Herkunft übertragen, so daß die Öffentlichkeit überrascht war, als die Kaiserin die Herrschaft persönlich auszuüben begann. Theodora machte aber unmißverständlich klar, daß sie von der Macht als ihrem legitimen Erbteil Gebrauch machen werde. Ohne ängstliche Rücksichtnahme auf die Gefühle der Öffentlichkeit ernannte die Kaiserin Beamte, sprach persönlich Recht, überwachte die Tätigkeit der Gerichtshöfe und erließ ihre Anordnungen und Dekrete. Als Beweis für ihr Selbstbewußtsein und die Stärke ihrer Position kann gewertet werden, daß Theodora es nicht für nötig hielt, sich wie ihre Vorgänger die Loyalität der hohen Beamten und Militärs durch großzügige Verteilung von gut dotierten Titeln der Hofrangordnung zu erkaufen[61]. Auf innenpolitischem Gebiet galten die ersten Maßnahmen der Kaiserin der Sicherung der Macht. Sie bestrafte diejenigen, die die Machtübernahme des Nikephoros πρωτεύων betrieben hatten, indem sie sie nach Konfiskation des Vermögens in die Verbannung schickte. Dann besetzte sie die höchsten Ämter in der Armee und in der Zivilverwaltung mit ihren Eunuchen. Zunächst betraute sie den Theodoros mit dem Domestikat des Ostens und sandte ihn sofort aus, um Isaak Komnenos vom Kommando abzulösen und gegen die Türken zu kämpfen. Den Niketas Xylinites ernannte die Kaiserin zum λογοθέτης τοῦ δρόμου, den Eunuchen Manuel zum

[58] Psello, Imperatori II, 150–153 (VI, 202); Scylitzes, Synopsis 478. Nach Psellos (Imperatori II, 152–153 = VI, 202) und Zonaras (Epitome III, 650–651 = XVII, 28 = ders., Militärs und Höflinge 111–112) erfolgte die Machtübernahme Theodoras noch zu Lebzeiten Konstantins IX. Zu den Vorgängen siehe: Maslev, Staatsrechtliche Stellung 342–343; Kamer, Emperors and Aristocrats 299–300; Gamillscheg, Zoe und Theodora 398 und 400.

[59] Psello, Imperatori II, 152–153 (VI, 202).

[60] Scylitzes, Synopsis 478; Cheynet, Pouvoir 65 Nr. 75.

[61] Psello, Imperatori II, 154–155 (VIa, 1–3); Zonaras, Epitome III, 651–652 (XVII, 29) = ders., Militärs und Höflinge 112.

δρουγγάριος τῆς βίγλης[62]. Kamer hat die Besetzung der wichtigsten Ämter mit Eunuchen und die Ablösung des Isaak Komnenos vom Kommando als Ausdruck einer antiaristokratischen Politik aufgefaßt, die die Kaiserin nach dem Vorbild ihres Vaters verfolgt habe[63], aber für eine solche Deutung von Theodoras Maßnahmen, die wahrscheinlich aus unmittelbareren Sicherheitserwägungen resultierten, ist die Quellenbasis zu schmal. Zweideutig war die Haltung des Generals Bryennios. Bryennios stand entweder mit den ehemaligen Beratern Konstantins IX. Monomachos in Verbindung oder er strebte selbst nach dem Kaiserthron, denn als er vom Tode des Kaisers erfuhr, rückte er mit seiner makedonischen Truppe bis Chrysopolis vor. Als die Kaiserin ihn seines Kommandos enthob, wagte er aber keinen Widerstand, wohl weil die Bevölkerung der Hauptstadt und die Truppen in so unzweideutiger Loyalität zur Kaiserin hielten, daß dies aussichtslos gewesen wäre[64].

Einblick in die Tätigkeit der Reichsverwaltung unter Theodora gewährt vor allem das πρακτικόν des ὕπατος, κριτὴς τοῦ βήλου, Βολεροῦ, Στρυμόνος καὶ Θεσσαλονίκης Leon Thylakas[65]. Auf Theodoras Anordnung (γραφή) hin mußte sich Thylakas noch einmal mit dem bereits während der Regierungszeit Konstantins IX. Monomachos geführten Streit zwischen den Mönchen des georgischen Klosters τῶν 'Ιβήρων und den ἐπίτροποι des verstorbenen Mönchs Kosmas, des ehemaligen στρατηγός von Kephallonia und Hellas, Kontoleon, um den Besitz des μετόχιον Melissurgeion beschäftigen. Fast wie ein Präjudiz zugunsten der georgischen Mönche wirkt die Formulierung in der γραφή Theodoras, Thylakas solle die Untersuchung der von der Partei des Kontoleon vorgelegten Dokumente so führen, daß die Arglosigkeit (ἀπειροκακία) der Iberiten und deren mangelnde Erfahrung im Umgang mit den Gerichten (τὸ πρὸς τὰ δικαστήρια ἀνάσκητον) diesen nicht zum Schaden gereiche[66]. Thylakas vernahm zunächst die Mönche von Melissurgeion und schließlich die drei ἐπίτροποι, den πρῶτος des Athos, Hilarion, und die Äbte Johannes von der Μεγίστη Λαῦρα und Johannes vom Kloster τοῦ Ζυγοῦ. Letztere legten auch das von neun Zeugen unterschriebene Dokument, das der Abt Eustratios vom Kloster τοῦ Γομάτου dem Kontoleon ausgestellt hatte, vor, doch waren sämtliche Zeugen, die das Dokument unterschrieben hatten, verstorben, so daß keiner seine Unterschrift beeiden konnte. Abt Arsenios und die anwesenden Mönche des Klosters τῶν 'Ιβήρων verlangten schließlich, die ἐπίτροποι des Kontoleon/Kosmas sollten schwören, Melissurgeion sei niemals Eigentum des Klosters τῶν 'Ιβήρων gewesen, was ihre Prozeßgegner unbedingt zu vermeiden versuchten[67]. Da Theodora aber auf Grund der Berichterstattung des Thylakas in einer ebenfalls in das πρακτικόν inserierten λύσις vom August 1056 auf dem Eid der ἐπίτροποι des Kontoleon/Kosmas bestand[68], gewannen die Mönche des Klosters τῶν 'Ιβήρων den Prozeß, denn sowohl der πρῶτος Hilarion als auch die beiden Äbte Johannes von der Μεγίστη Λαῦρα und Johannes vom Kloster τοῦ Ζυγοῦ verweigerten die geforderte Eidesleistung[69]. Obwohl es den Anschein haben könnte, Theodora habe schon mit der Anweisung an Thylakas, er solle die Arglosigkeit und mangelnde Erfahrung der georgischen Mönche mit den Gerichten zu deren Gunsten berücksichtigen, diesem einen Hinweis auf eine von ihr gewünschte Entscheidung zugunsten der Iberiten gegeben, wurde letztlich zu Recht zugunsten dieser entschieden; denn nach Ansicht der Herausgeber des πρακτικόν ist zwar anzunehmen, daß die von der Gegenpartei beigebrachte Urkunde, das χαρτίον ἀνταλλαγῆς des Abtes Eustratios τοῦ Γομάτου, echt war, daß Eustratios aber unrechtmäßig über Melissurgeion verfügt hatte, weil er selbst es sich wohl 1029 nach der Verurteilung des Abtes Georgios I. von Iberon im Zuge der nachfolgenden Ausplünderung des Klosterbesitzes widerrechtlich angeeignet hatte. Deshalb wollten die ἐπίτροποι des Kosmas/Kontoleon auch unter keinen Umständen schwören, Melissurgeion sei niemals Eigentum von Iberon gewesen[70]. Aus der georgischen Vita des hl.

[62] Scylitzes, Synopsis 479; Michael Attaleiates, Historia 52. Isaak Komnenos war zu dieser Zeit nicht δομέστικος τῶν σχολῶν τῆς 'Ανατολῆς, denn Scylitzes spricht von der στρατοπεδαρχία Isaaks, d.h. er war στρατοπεδάρχης τῆς 'Ανατολῆς. Vgl. dazu auch: W. Felix, Byzanz und die islamische Welt im früheren 11. Jahrhundert *(BV* 14). Wien 1981, 178 Anm. 136; Cheynet, Pouvoir 341; H. J. Kühn, Die byzantinische Armee im 10. und 11. Jahrhundert. Studien zur Organisation der Tagmata (*Byzantinische Geschichtsschreiber. Ergänzungsband* 1). Wien 1991, 266–267.

[63] Kamer, Emperors and Aristocrats 300–302.

[64] Scylitzes, Synopsis 479–480; Cheynet, Pouvoir 66 Nr. 76; Garland, Empresses 166.

[65] Actes d'Iviron II: Du milieu du XIe siècle à 1204. Édition diplomatique par J. Lefort, N. Oikonomidès, D. Papachryssanthou avec la collaboration de V. Kravari et d'H. Métrévéli (*Archives de l'Athos* 16). Paris 1990, 71–80 Nr. 31.

[66] Actes d'Iviron II, 77.

[67] Actes d'Iviron II, 72 und 77–78.

[68] Actes d'Iviron II, 72–73 und 78–79; Dölger und Wirth, Regesten II, Nr. 931b.

[69] Actes d'Iviron II, 73, 75 und 79–80.

[70] Actes d'Iviron II, 74–75. Zur Inhaftierung des Abtes Georgios I. im Zusammenhang mit der oben erwähnten Verschwörung des Konstantinos Diogenes und zu den Vorgängen von 1029, die für das georgische Kloster große Verluste an Landbesitz durch Konfiskationen und Übergriffe anderer Klostergemeinschaften zur Folge hatten, siehe: Actes d'Iviron I: Des origines au milieu du XIe siècle. Édition diplomatique par J. Lefort, N. Oikonomidès, D. Papachryssanthou avec la collaboration d'H. Métrévéli (*Archives de l'Athos* 14). Paris 1985, 42, 45 und 49.

Georg Mt'ac'mideli (griech. Ἁγιορείτης) wissen wir, daß der Heilige, der von 1045 bis 1056 Abt von Iberon war, in den letzten Regierungsjahren Konstantins IX. und während der Herrschaft Theodoras häufig in Konstantinopel weilte, wo sich damals König Bagrat IV. von Georgien und seine Mutter Mariam für längere Zeit aufhielten. Mit Hilfe des georgischen Königs, auf dessen Aufenthalt in der Kaiserstadt noch im Abschnitt über Theodoras Außenpolitik einzugehen sein wird, konnte der hl. Georg nicht nur einen χρυσόβουλλος λόγος Konstantins IX. und kaiserliche Subventionen für Iberon erwirken, sondern auch die Prozesse, die der Restitution des Klosterbesitzes dienten, vorantreiben. Gerade zu der Zeit, als kurz vor dem Tode Theodoras die entscheidende kaiserliche Anweisung an Thylakas erging, ist die Präsenz Georgs in Konstantinopel belegt[71].

Eine kluge und versöhnliche Politik betrieb Theodoras Regierung in den z.T. erst unter ihrem Vorgänger annektierten und von den Türken schwer verheerten armenischen Dukaten. Den Brüdern Harpiks, des ermordeten Burgherrn von Arkni, einer Festung südöstlich von Melitene und Harpūt (griech. Arsania oder Arsinia, heute Arghana), gestattete die Kaiserin die Rückkehr aus der Verbannung von einer Insel in ihre Heimat. Der von Theodora nach Armenien entsandte κατεπάνω Melissenos wird von Matthäus von Edessa als Mann mit allen vornehmen Eigenschaften gelobt, der dem Land Wohlstand gebracht habe[72].

Zu größeren Konflikten wäre es wohl auf dem Gebiet der Kirchenpolitik gekommen, wenn Theodora länger regiert hätte. Psellos kritisiert ihre Ernennungen von Metropoliten und Bischöfen und behauptet, ihre Liebe zur Macht habe ihre Frömmigkeit beeinträchtigt und sie zu Gesetzesverstößen verführt[73]. Theodora muß hier Versuchen, ihre Entscheidungen zu beeinflussen oder umzustoßen, entschiedenen Widerstand entgegengesetzt haben[74]. Besonders negativ veränderte sich ihre Beziehung zum Patriarchen Michael I. Kerullarios, der Theodoras Herrschaft vor allem deswegen kritisierte, weil sie eine Frau war. Theodora wollte ihn nicht mehr empfangen und plante seine Absetzung[75]. In seinem ἐγκωμιαστικός auf Michael Kerullarios behauptet Psellos, der Patriarch sei zu Beginn von Theodoras

[71] Vita S. Georgii Hagioritae, in: P. Peeters, Histoires monastiques géorgiennes. *AnBoll* 36–37 (1917–1919) 69–159, darin 101–106 (Kap. 31–37); Actes d'Iviron I, 52, 57 und 58; Dölger und Wirth, Regesten II, Nr. 928c.

[72] Matthew of Edessa, Chronicle 80–81 (I, 96) und 88–89 (II, 4); R. Grousset, Histoire de l'Arménie des origines à 1071. Paris 1973, 595; Cheynet, Pouvoir 63 Nr. 70 und 334.

[73] Psello, Imperatori II, 170–173 (VI, a 16).

[74] Psello, Imperatori II, 170–171 (VI, a 16).

[75] Psello, Imperatori II, 170–173 (VI, a 19).

Regierungszeit ihr Gesetzgeber (νομοθέτης) gewesen, und Theodora habe auch zunächst seine Weisungen akzeptiert, dann aber ihre Haltung geändert, Anordnungen erteilt, die denen des Patriarchen entgegengesetzt waren, und die Kanones verletzt. Doch sei dies nicht ihr Werk gewesen, sondern das ihrer Umgebung[76]. Wahrscheinlich ging es aber nicht um unkanonische Handlungen der Kaiserin, sondern um den männlichen Chauvinismus des Kerullarios, der gesagt hatte, der Staat bedürfe männlichen Verstandes und einer männlichen Seele[77], was wohl nicht nur gegen Theodora, sondern auch gegen ihre Eunuchen gerichtet war. Der erste Schritt zur Absetzung des Patriarchen war sicher der Prozeß gegen die chiotischen Mönche Niketas und Johannes, die sich zusammen mit der Prophetin Dosithea der Gunst des Patriarchen erfreuten. Die Affäre ist nur aus der Anklageschrift gegen den Patriarchen bekannt, die Psellos um die Jahreswende 1058/1059 im Auftrage Kaiser Isaaks I. Komnenos verfaßte[78]. Inwieweit die Anklagen auf Paganismus, chaldäische Magie und Nestorianismus, die Psellos darin gegen die Chioten und den Patriarchen vorbrachte, berechtigt sind, läßt sich für uns nicht mehr nachvollziehen. Aus der Rede geht hervor, daß Kaiserin Theodora einen gemischten geistlich-weltlichen Gerichtshof gegen die Chioten einberief, dem Mitglieder des Senats, Mönche, Äbte sowie Metropoliten und Bischöfe angehörten. Vorsitzender dieses Gerichtshofes war ein Mann, den Psellos den *Alten der Tage* (ὁ παλαιὸς τῶν ἡμερῶν) nennt und der von Franz Tinnefeld mit Leon Paraspondylos iden-

[76] Michael Psellos, Ἐγκωμιαστικὸς εἰς τὸν μακαριώτατον πατριάρχην κῦρ Μιχαὴλ τὸν Κηρουλλάριον, in: Μεσαιωνικὴ Βιβλιοθήκη, ed. K. N. Sathas, IV. Athen 1972 (Reprint der Ausgabe Paris 1874), 303–387, darin 357–358.

[77] Psellos, Ἐγκωμιαστικός 358: Ὁ μὲν γὰρ πατὴρ εὐθύς, ἄρρενος, ἔφη, δεῖσθαι τὸ κράτος καὶ φρενὸς καὶ ψυχῆς ...

[78] Πρὸς τὴν σύνοδον κατηγορία τοῦ ἀρχιερέως: Michaelis Pselli Orationes Forenses et Acta, ed. G. T. Dennis. Stuttgart und Leipzig 1994, 2–103, darin zur Beziehung des Kerullarios zu den chiotischen Mönchen 5–48. Zum Verhältnis des Psellos zum Patriarchen Michael I. Kerullarios, zum Prozeß gegen die Chioten und zur Anklageschrift des Psellos gegen Kerullarios siehe: J. N. Ljubarskij, Michail Psell. Ličnost i tvorčestvo. K istorii vizantijskogo predgumanizma. Moskau 1978, 86–90 und 252 Nr. 23; F. Tinnefeld, Michael I. Kerullarios, Patriarch von Konstantinopel (1043–1058). Kritische Überlegungen zu einer Biographie. *JÖB* 39 (1989) 97–127, darin 119–120 und 122–123 (Lit.); M. Angold, Imperial renewal and orthodox reaction: Byzantium in the eleventh century, in: New Constantines: the Rhythm of Imperial Renewal in Byzantium, 4th–13th Centuries, ed. P. Magdalino. Aldershot 1994, 231–246, darin 235–241; J.-Cl. Cheynet, Le patriarche "tyrannos": le cas Cérulaire, in: Ordnung und Aufruhr im Mittelalter. Historische und juristische Studien zur Rebellion. Hrsg. von M. Th. Fögen (*Ius Commune. Sonderhefte* 70). Frankfurt a. M. 1995, 1–16.

tifiziert wird[79]. Die Chioten wurden schließlich wegen Gotteslästerung und Häresie verurteilt und verbannt, konnten aber nach Theodoras Tod dank der Fürsprache des Kerullarios bei Isaak I. wieder aus der Verbannung zurückkehren[80].

III. Die Aussenpolitik Theodoras

Beginnen wir mit den Beziehungen zwischen Byzanz und dem römisch-deutschen Kaiserreich der Salier. Theodora hat hier, soweit wir das den kurzen Mitteilungen in den ausschließlich abendländischen Quellen entnehmen können, die Politik ihres Vorgängers, die auf die Bildung einer Allianz mit dem abendländischen Kaiser und dem Papsttum gegen die unteritalienischen Normannen ausgerichtet war, fortgesetzt. Im Laufe des Jahres 1055 kam Bischof Otto von Novara als Gesandter Heinrichs III. nach Konstantinopel. Theodora schloß mit ihm einen Freundschafts- und Bündnisvertrag und schickte eine eigene Gesandtschaft, die Otto von Novara auf der Rückreise begleitete, nach Deutschland[81]. Anzeichen dafür, daß Theodora Versuche unternommen hätte, das Schisma zwischen Rom und Konstantinopel zu überwinden, gibt es nicht. Der Brief, den Papst Victor II. (13. April 1055–28. Juli 1057) an Theodora schrieb, geht mit keinem Wort auf die Ereignisse von 1054 ein, sondern besteht vor allem aus der Forderung des Papstes, die Kaiserin möge ihren Beamten verbieten, die Pilger, die das byzantinische Reich auf dem Weg ins Heilige Land durchquerten, mit überhöhten Gebühren zu belasten. Der Papst spricht Theodora zwar als *charissima nobis in Christo filia* an, droht ihr aber mit der künftigen Verdammung wegen der Ausbeutung der Pilger und Armen. Am ehesten kann man in der Mahnung am Schluß des Briefes, Theodora möge, wie es sich für sie zieme, der Römischen Kirche als ihrer Mutter gedenken und ihr immer Verehrung bezeigen, eine Aufforderung erkennen, den Primat Roms gegenüber dem Patriarchen von Konstantinopel durchzusetzen[82]. Man fragt sich, ob der Papst es gewagt hätte, einen derartigen Brief mit der Androhung der Verdammnis und der Aufforderung zur Anerkennung des römischen Primats auch an einen männlichen Herrscher zu schreiben.

[79] Michaelis Pselli Orationes Forenses 18–19 und 21; Tinnefeld, Michael I. Kerullarios 119 und Anm. 146.

[80] Michaelis Pselli Orationes Forenses 19–20; Grumel und Darrouzès, Regestes II–III, Nr. 877 und 878.

[81] Dölger und Wirth, Regesten II, Nr. 930.

[82] *PL* 149, 961–962. Siehe dazu: D. Stiernon, Il Papa Vittore II e l'Oriente Cristiano. *Unitas* 18 (1963) 124–132; Ap. Ath. Glabinas, Ἡ ἐπιστολὴ τοῦ Πάπα Βίκτορος Β' πρὸς τὴν αὐτοκράτειραν τοῦ Βυζαντίου Θεοδώραν. *Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς* 58 (1975) 289–295.

Da in den Balkan-Provinzen des Reiches Frieden herrschte, konzentrierte sich Theodoras Außenpolitik auf die Beziehungen zu den östlichen Nachbarn des Reiches. Nur aus georgischen Quellen wissen wir, daß sich während Theodoras gesamter Regierungszeit König Bagrat IV. von Georgien und seine Mutter Mariam Artsruni, die Tochter Dawit' Senek'erims, des letzten Königs des 1022 von Byzanz annektierten armenischen Königreiches von Vaspurakan, in Konstantinopel aufhielten. Das Verhältnis zwischen Byzanz und den georgischen Bagratiden war seit der Annexion von Tao/Taik', dem Königreich des David κουροπαλάτης, im Jahre 1000 gespannt, weil die Herrscher von Georgien sich selbst Hoffnungen auf diese Erbschaft gemacht hatten. Erst durch zwei Feldzüge konnte Basileios II. Giorgi I. 1022 dazu zwingen, auf Tao/Taik' zu verzichten und seinen Sohn Bagrat, den späteren Bagrat IV., als Geisel nach Byzanz zu schicken[83]. Unter Michael IV. und Konstantin IX. Monomachos unterstützte Byzanz die adelige Opposition gegen Bagrat IV., die von Liparit Orbeliani, *eristavt-eristavi* und Herr der wichtigen Festung Kldekarni, geführt wurde. Als Liparit 1049 nach seiner Freilassung aus selǧuqischer Gefangenschaft nach Georgien zurückkehrte und den Kampf mit dem König wiederaufnahm, setzte Bagrat IV. seinen Sohn Giorgi in Kutaissi als König ein und reiste 1053 mit seiner Mutter Mariam an den Kaiserhof. Zu dieser Zeit gelang es Liparit, sich Giorgis und damit der Herrschaft über Georgien zu bemächtigen, so daß Bagrat IV. gezwungen war, für mehrere Jahre in Konstantinopel im Exil zu verweilen[84]. Da Theodora wie ihre Vorgänger lieber den byzanzfreundlichen Liparit unterstützte, mußten Bagrat IV. und seine Mutter auch während ihrer Regierungszeit in der Kaiserstadt bleiben. Aus der Vita des hl. Georg Mt'ac'mideli erfahren wir, daß Theodora Bagrat IV. bat, seine Tochter Martha nach Konstantinopel bringen zu lassen, damit sie sie adoptieren könne[85]. Wollte Theodora ihrer

[83] W. E. D. Allen, A History of the Georgian People from the Beginning down to the Russian Conquest in the Nineteenth Century. London 1932, 87–88; E. Honigmann, Die Ostgrenze des byzantinischen Reiches von 363 bis 1071 nach griechischen, arabischen, syrischen und armenischen Quellen (*Corpus Bruxellense Historiae Byzantinae* 3). Brüssel 1935, 156–166; K. Salia, Histoire de la nation géorgienne. Paris 1980, 158–159; M. Lordkipanidze, Georgia in the XI–XII[th] Centuries. Tbilissi 1987, 58–60.

[84] Das Leben Kartlis. Eine Chronik aus Georgien. Aus dem Georgischen übertragen, hrsg. und mit einem Vorwort versehen von G. Pätsch. Leipzig 1985, 377–379; Vita S. Georgii Hagioritae 101–104 (Kap. 31–35); Allen, History 90; Lordkipanidse, Georgia 63–66.

[85] Vita S. Georgii Hagioritae 106 (Kap. 37).

georgischen Adoptivtochter die Kaiserherrschaft vererben? Wir werden es wohl nie mit Sicherheit wissen, denn als Martha in Konstantinopel eintraf, war Theodora gerade gestorben. Martha kehrte freilich um das Jahr 1066 an den Kaiserhof zurück und sollte unter ihrem byzantinischen Namen Maria als Gemahlin Michaels VII. Dukas und Nikephoros' III. Botaneiates bis in die Regierungszeit Alexios' I. eine wichtige Rolle spielen[86].

Psellos behauptet, während Theodoras kurzer Regierungszeit sei das Reich nicht von plündernden Barbaren heimgesucht worden und es habe keinen offenen Krieg gegeben[87]. Das stimmt so nicht, denn in den armenischen Dukaten kam es zu Einfällen der Truppen des muslimischen Emirs Abū'l-Uswār von Dvin und Gandzak in das Umland von Ani und ins Gebiet von Taron[88]. In der Epiphanias-Nacht 1056 überfielen türkische Mordbrenner die Stadt Okomi (Ὀκώμιον) im Gebiet von Basean, schlachteten die armenischen Einwohner ab und raubten dann die Stadt aus[89]. Aus einer armenischen Inschrift auf der westlichen Außenmauer der Kathedrale von Ani erfahren wir, daß Kaiserin Theodora die Einwohner der Stadt in einem χρυσόβουλλος λόγος von der Zahlung der Häusersteuer und des *t'astak* in Höhe von jährlich 8 λίτραι Gold oder 576 νομίσματα befreite[90]. Wahrscheinlich sollte diese Maßnahme die Folgen des Einfalls Abū'l-Uswārs lindern. Von größerer Bedeutung war ein Konflikt zwischen Byzanz und dem Fāṭimiden-Reich, der mit dem Selǧuqen-Problem zusammenhing, über den wir aber nur aus den Berichten der arabischen Historiker Ibn Muyassar und al-Maqrīzī unterrichtet sind. Da im fāṭimidischen Ägypten eine Hungersnot herrschte, hatte eine Gesandtschaft des Kalifen al-Mustanṣir unter Führung des qāḍī Abu 'Abdallāh al-Quḍā'ī im Februar

[86] C. M. BRAND und A. CUTLER, Art. Maria of "Alania". *ODB* II, 1298 (Lit.); CHEYNET, Pouvoir 279.

[87] Psello, Imperatori II, 156–157 (VI, a 4), ähnlich auch Michael Attaleiates, Historia 52.

[88] Aristakès, Récit des malheurs 89–90; HONIGMANN, Ostgrenze 182–183; GROUSSET, Histoire de l'Arménie 601; FELIX, Byzanz und die islamische Welt 178–179; K. N. YUZBAŠJAN, Armjanskie gosudarstva epochi Bagratidov i Vizantija IX–XI vv. Moskau 1988, 226–227.

[89] Aristakès, Récit 93–94; HONIGMANN, Ostgrenze 183; GROUSSET, Histoire de l'Arménie 602–603; YUZBAŠJAN, Armjanskie gosudarstva 227.

[90] Die Wiedergabe des Inhaltes des χρυσόβουλλος λόγος bei DÖLGER und WIRTH (Regesten II, Nr. 929b) entspricht nicht dem genauen Wortlaut der Inschrift. Darüber hinaus sind die Literaturangaben sehr unvollständig. Es fehlen die wichtigen Arbeiten von Chr. M. BARTIKIAN: L'énoikion à Byzance et dans la capitale des Bagratides, Ani, à l'époque de la domination byzantine. *Revue des études arméniennes* N. S. 6 (1969) 283–298, darin 288–289, ferner Τὸ Βυζάντιον εἰς τὰς ἀρμενικὰς πηγάς (*Βυζαντινὰ Κείμενα καὶ Μελέται* 18). Thessalonike 1981, 130–131; vgl. auch YUZBAŠJAN, Armjanskie gosudarstva, 202–203 Nr. 1.

1054 mit Konstantin IX. einen Vertrag über die Lieferung von 400.000 ardabb Weizen nach Ägypten geschlossen[91]. Theodora versuchte nach der Übernahme der Alleinherrschaft zunächst die Notlage des Kalifen auszunutzen, indem sie die Lieferung des Getreides vom Abschluß eines Bündnisses gegen die Selǧuqen abhängig machte. Als al-Mustanṣir dies nicht akzepzierte, hielt Theodora die Getreideschiffe zurück[92], worauf der Kalif im Frühjahr 1055 ein Heer ins Dukat von Antiocheia entsandte. Dieses Heer zwang zunächst die Festung Qastiyūn oder Qasṭūn im Rūǧ zur Kapitulation und fiel dann ins Gebiet von Laodikeia ein. Nach Angabe al-Maqrīzīs wurde die Stadt von Truppen des fāṭimidischen Unterführers Sa'īd Layṯ ad-Daula eingenommen und verwüstet[93]. Der Einfall seiner Truppen ins Dukat zielte aber nicht auf dauerhafte Eroberungen ab, sondern hatte vor allem den Zweck, die Verhandlungsposition der fāṭimidischen Gesandtschaft, die im April 1055 in Konstantinopel weilte, zu stärken. Theodora reagierte aber mit der Entsendung einer Flotte von achtzig Schiffen, die Verstärkungen nach Antiocheia brachte, so daß der *dux* Katakalon Kekaumenos das fāṭimidische Heer schlagen konnte[94]. Theodora nutzte den Konflikt mit den Fāṭimiden, um sich mit den Selǧuqen zu arrangieren, und gestattete deshalb die Umorientierung der ḫutba in der Moschee Konstantinopels vom Fāṭimiden al-Mustanṣir auf den 'Abbāsiden al-Qā'im (1031–1075), lehnte aber territoriale Forderungen des Selǧuqen-Sultans Ṭoġril-Beg ab. Immerhin verschaffte sie durch eine als Ehrengeschenk verschleierte Tributzahlung den armenischen Provinzen eine kurze Ruheperiode[95]. Al-Mustanṣir beantwortete die Annäherung zwischen Byzanz und den Selǧuqen damit, daß er den Kirchenschatz der Jerusalemer Auferstehungsbasilika beschlagnahmen ließ[96].

[91] DÖLGER und WIRTH, Regesten II, Nr. 912. Einen guten Überblick über die byzantinisch-fāṭimidischen Beziehungen in den ersten Jahrzehnten des 11. Jahrhunderts gibt A. HAMDANI: Byzantine-Fatimid Relations before the Battle of Mantzikert. *Byzantine Studies/Études byzantines* 1 (1974) 169–179, darin zur Zeit Konstantins IX. und Theodoras 171–172 und 175.

[92] DÖLGER und WIRTH, Regesten II, Nr. 929a.

[93] Die Darstellung der Ereignisse bei FELIX (Byzanz und die islamische Welt 120) ist jetzt überholt durch Th. BIANQUIS, Damas et la Syrie sous la domination fatimide (359–468/969–1076). Essai d'interprétation des chroniques arabes médiévales II. Damaskus 1989, 566–568, und K.-P. TODT, Region und griechisch-orthodoxes Patriarchat von Antiocheia (969–1204). Habilitationsschrift Universität Mainz 1998/1999, 240.

[94] FELIX, Byzanz und die islamische Welt 120; BIANQUIS, Damas et la Syrie II, 567 und 568; TODT, Antiochia 240–241. Zur auch sigillographisch belegbaren Amtszeit des Kekaumenos in Antiocheia siehe: KÜHN, Armee 176–177.

[95] DÖLGER und WIRTH, Regesten II, Nr. 929.

[96] BIANQUIS, Damas et la Syrie II, 568.

Trotz der militärischen Auseinandersetzungen zwischen Byzanz und den Fāṭimiden blieb das oft schwierige Verhältnis zwischen Byzanz und dem Emirat von Aleppo davon unberührt. Emir Ṭimāl ibn Ṣāliḥ versuchte zunächst zwischen den Konfliktparteien zu vermitteln. Er akzeptierte zwar die Ehrengewänder, die ihm al-Mustanṣir überbringen ließ, und brachte auch durch seine Münzprägung die Anerkennung der fāṭimidischen Oberherrschaft zum Ausdruck, doch ließ er sich nicht dazu bewegen, auf seiten al-Mustanṣirs in den Krieg einzugreifen, weil er aus den Erfahrungen der Vergangenheit nur allzugut wußte, daß die latenten fāṭimidischen Bestrebungen, den sunnitischen Kalifen in Bagdad auszuschalten, für die Eigenständigkeit des Emirats Aleppo sehr viel gefährlicher waren als die byzantinische Präsenz in Antiocheia. Wahrscheinlich veranlaßte ihn der Sieg des Kekaumenos über das fāṭimidische Heer zur Entsendung des Sālim ibn ʿAlī ibn Taġlib und seines Bruders Maslama an den Hof Theodoras. Diese erwiderte die Geschenke des Emirs mit entsprechenden Gegengaben und zeichnete den Botschafter Aleppos mit dem Titel βεστάρχης aus[97].

IV. Theodoras Gefolgschaft – die Grundlage ihrer Macht

Auf welchen Fundamenten ruhte die Alleinherrschaft Theodoras? Psellos spricht in seiner Schilderung der Revolution von 1042 mehrfach von οἱ περὶ τὴν βασιλίδα Θεοδώραν bzw. οἱ γὰρ περὶ τὴν Θεοδώραν[98], nennt aber keine konkreten Personen. Der Kern dieser Gefolgschaft waren nach Skylitzes die Eunuchen ihres Vaters Konstantin VIII.[99] Als Theodora die Kaisermacht selbständig ausübte, erwies sich ihre Gefolgschaft, die nach Psellos aus mit der Reichsverwaltung vertrauten Personen bestand[100], als ihre wichtigste Stütze. Einzelne Angehörige dieser Gefolgschaft werden vor allem von Skylitzes genannt. Wie bereits erwähnt, unterstützte der Eunuch Theodoros die Kaiserin bei der Machtübernahme im Januar 1055, wurde danach zum δομέστικος τῶν σχολῶν τῆς ᾿Ανατολῆς befördert und erhielt den hohen Ehrentitel eines πρόεδρος[101]. Auch der Eunuch Manuel

[97] Zubdat al-ḥalab min Ta'rīḫ Ḥalab ta'līf al-maulā aṣ-ṣāḥib Kamāl ad-Dīn Abī l-Qāsim ʿUmar ibn Aḥmad ibn Hibat Allāh ibn al-ʿAdīm, ed. S. ad-Dahhān, I: 1-457/622–1064. Damaskus 1951, 270; lat. Übersetzung: Historia Merdasidarum ex Halebensibus Cemaleddini Annalibus excerpta ab I. I. Mueller. Bonn 1830, 37; S. Zakkar, The Emirate of Aleppo, 1004–1094. Beirut 1971, 153; Felix, Byzanz und die islamische Welt 121.

[98] Psello, Imperatori I, 230 und 238 (V, 39 und 46).

[99] Scylitzes, Synopsis 418: πάντες οἱ τοῦ πατρὸς αὐτῆς εὐνοῦχοι.

[100] Psello, Imperatori II, 154–155 (VI, a 1): ἄνδρες ἐκ πολλοῦ τὰς βασιλείους πράξεις εἰδότες καὶ τὴν τῶν ὅλων διοίκησιν ἐπιστάμενοι.

[101] Psello, Imperatori II, 194–195 (VII, 14); Scylitzes, Synopsis 478 und 479.

stand im Januar 1055 an Theodoras Seite und stieg deshalb zum δρουγγάριος τῆς βίγλης auf. Obwohl das Amt des δρουγγάριος τῆς βίγλης erstmals im Juni 1045 in einem Chrysobull Konstantins IX. unter den hohen Richterämtern des Reiches genannt wird, schließe ich aus dem Kontext der Ereignisse, in dem uns Manuels Ernennung berichtet wird, daß er das Amt eher noch in seiner traditionellen Funktion, d.h. als Kommandeur der kaiserlichen Leibwache und Hauptverantwortlicher für die Sicherheit der Kaiserin, ausübte[102]. Wahrscheinlich kein Eunuch war Niketas Xylinites, der von ihr zum λογοθέτης τοῦ δρόμου eingesetzt wurde[103].

Der wichtigste Mitarbeiter der Kaiserin war der πρωτοσύγκελλος Leon Paraspondylos, dem Theodora wohl erst einige Zeit nach ihrer Machtübernahme die Regierungsgeschäfte anvertraute. Offenbar gehörte er nicht zu ihrer älteren Gefolgschaft, denn nach Skylitzes, Attaleiates und Zonaras qualifizierte ihn für die Regierungsführung seine reiche Erfahrung als Verwaltungsbeamter während der Herrschaft Michaels IV.[104] Auch Psellos berichtet von ihm, Theodora habe bewußt auf ihn zurückgegriffen, da sie befürchtete, die Übertragung der Regierungsgeschäfte an ein Mitglied ihrer engeren Gefolgschaft werde Machtkämpfe zwischen ihren Eunuchen auslösen[105]. Psellos hat ihm in seiner *Chronographia* eine umfangreiche, aber von Neid und Mißgunst erfüllte Charakterstudie gewidmet, in der er ihn als Mann ohne Bildung und politische Befähigung charakterisiert[106]. Sie verrät uns freilich mehr über Psellos' gekränkte Eitelkeit als über Paraspondylos' tatsächliche Amtstätigkeit. Psellos selbst diente der Kaiserin nach eigener Aussage bereits zu Lebzeiten Konstantins IX. als Geheimsekretär. Deshalb habe sie ihm nach ihrer Thronbesteigung ihre Pläne offenbart und ihn zu häufigen Besuchen aufgefordert. Diese seien jedoch Anlaß zu Verleumdungen gewesen, so daß er es vorgezogen habe, sich seltener bei Hof sehen zu lassen. Das wiederum habe der Kaiserin mißfallen, die ihm das offenbar als Geringschätzung und Mißachtung ihrer Anordnungen auslegte[107]. Psellos

[102] Scylitzes, Synopsis 478 und 479. Zum Amt des δρουγγάριος τῆς βίγλης siehe: R. Guilland, Le Drongaire et le Grand drongaire de la Veille, in: ders., Recherches sur les Institutions Byzantines I (*BBA* 35). Berlin und Amsterdam 1967, 563–587, darin zur Ernennung des Eunuchen Manuel und zur Funktionsveränderung des Amtes 573–574.

[103] Scylitzes, Synopsis 479; Guilland, Logothètes 57 Nr. 28; Cheynet, Pouvoir 199 und Anm. 2; Garland, Empresses 166.

[104] Scylitzes, Synopsis 479; Michael Attaliates, Historia 52, ferner Zonaras, Epitome III, 651–652 (XVII, 29) = ders., Militärs und Höflinge 112. Zu Leon Paraspondylos siehe: A. Kazhdan und C. M. Brand, *ODB* III, 1586.

[105] Psello, Imperatori II, 158–159 (VI, a 6).

[106] Psello, Imperatori II, 158–163 (VI, a 6–9); vgl. dazu auch Ljubarskij, Psell 90–97.

[107] Psello, Imperatori II, 166–169 (VI, a 13 und 14).

trat während Theodoras Regierungszeit auch als Redner bei Hof auf, wie zwei kürzere rhetorische Texte von bescheidenem historischen Quellenwert belegen. In dem ersten kürzeren Text, einem σελέντιον, preist Psellos Theodora am Anfang als Kaiserin der Tugenden (βασιλὶς τῶν ἀρετῶν). Der Rest des Textes ist eine Predigt über das Fasten[108]. Etwas umfangreicher ist eine Lobrede, in der die Vorzüge und positiven Charaktereigenschaften Theodoras, besonders ihre Jungfräulichkeit, verherrlicht werden[109]. Historisch interessant, wenn auch wegen der Unbestimmtheit der rhetorischen Aussagen nicht sicher deutbar, sind zwei Passagen am Anfang und am Ende des Textes. Psellos erwähnt zunächst ein Übel, vor dem Gott die Bewohner der Hauptstadt durch sein Eingreifen bewahrt habe. P. Gautier sah darin eine Anspielung auf den gescheiterten Putschversuch des Bryennios, was weder bewiesen noch widerlegt werden kann[110]. Auch der Rechtsgelehrte, für dessen Ernennung zum νομοφύλαξ Theodora am Ende der Rede gepriesen wird, läßt sich nicht mehr identifizieren. Der Vorschlag von Kurtz, ihn mit dem im Τιπούκειτος erwähnten Γαριδᾶς zu identifizieren, wird von Gautier nach intensiver Diskussion zurückgewiesen[111].

Als Theodora im August 1056 im Sterben lag, versuchten ihre Gefolgsleute unter der Führung des Leon Paraspondylos, ähnlich wie die Gefolgsleute Konstantins IX. vor ihnen, sich dadurch die Macht zu sichern, daß sie auf die Regelung der Nachfolge Einfluß nahmen. Sie brachten Theodora dazu, am 22. August 1056 Michael Bringas, einen ergrauten Beamten der Heeresverwaltung (λογοθέσιον τοῦ στρατιωτικοῦ, daher Στρατιωτικός als Beiname des Bringas), zu ihrem Nachfolger zu designieren[112]. Den Putschversuch des πρόεδρος Theodosios Monomachos, eines Verwandten Konstantins IX., konnten die Eunuchen Theodoras mit Hilfe der Waräger schnell niederschlagen[113], aber der ungeschickte Umgang des neuen Kaisers mit den führenden Militärs des Reiches, die unter Führung der μάγιστροι

[108] Σελέντιον ἐκφωνηθὲν ἐπὶ τῶν ἡμερῶν τῆς βασιλίσσης κυρᾶς Θεοδώρας, in: Michaelis Pselli Oratoria minora, ed. A. LITTLEWOOD. Leipzig 1985, 1–4 Nr. 1.

[109] Ἐγκώμιον εἰς τὴν δέσποιναν, in: Michaelis Pselli Orationes Panegyricae, ed. G. T. DENNIS. Stuttgart und Leipzig 1994, 117–123 Nr. 11, besonders 121 Z. 85–122 Z. 98.

[110] Psellos, Ἐγκώμιον εἰς τὴν δέσποιναν 118 Z. 8–17; P. GAUTIER, Basilikoi Logoi inédits de Michel Psellos, *Siculorum Gynasium* 33 (1980) 717–771, darin 748.

[111] Psellos, Ἐγκώμιον εἰς τὴν δέσποιναν 122–123 Z. 117–127; GAUTIER, Basilikoi Logoi 748–750.

[112] Psello, Imperatori II, 174–177 (VI, a 20); Scylitzes, Synopsis 480: οἱ δὲ ταύτης εὐνοῦχοι σὺν τῷ συγκέλλῳ Λέοντι; Zonaras, Epitome III, 652–653 (XVII, 29) = ders., Militärs und Höflinge 113; SCHREINER, Kleinchroniken I, 143 und 160, II, 149–150 und III, 43.

[113] Scylitzes, Synopsis 481–482; Zonaras, Epitome III, 655–656 (XVIII, 1) = ders., Militärs und Höflinge 115; siehe dazu: 305–306; CHEYNET, Pouvoir 67 Nr. 78.

Isaak Komnenos und Katakalon Kekaumenos um Rang- und Ehrensolderhöhungen nachgesucht hatten, vom Kaiser und vom πρωτοσύγκελλος Leon Paraspondylos jedoch abgewiesen worden waren[114], löste einen blutigen Bürgerkrieg aus, der mit der Abdankung Michaels VI. endete und auch die Gefolgsleute Theodoras ihre Posten kostete[115]. In der Entscheidungsschlacht von Petroe kommandierte der Eunuch Theodoros die Truppen Michaels VI. Psellos behauptet, er habe nach der Niederlage der Regierungstruppen nicht aus Mangel an Mut von einer Fortsetzung des Kampfes abgeraten, sondern weil er sich bereits in konspirativer Weise mit Isaak Komnenos verständigt hatte[116]. Die Absetzung des Leon Paraspondylos als Leiter der Regierungspolitik war eine Hauptforderung des Isaak Komnenos während der Verhandlungen zwischen ihm und den Vertretern Michaels VI. über eine friedliche Beendigung des Bürgerkrieges im Feldlager von Nikomedeia[117].

V. Theodoras Persönlichkeit und Kaiserherrschaft im Urteil der Zeitgenossen; ihre kaiserliche Selbstdarstellung im Spiegel der Urkunden, Münzen und Siegel; Versuch einer Neubewertung ihrer Leistung als Herrscherin

Um uns ein Bild von Theodoras Persönlichkeit zu machen, sind wir wieder weitgehend auf die Aussagen des Psellos angewiesen. Danach war Theodora relativ hochgewachsen, an äußerer Schönheit aber ihrer älteren Schwester Zoe unterlegen. Sie besaß ein einnehmendes Wesen, Humor und war zum Gespräch geneigt[118]. In dem Teil seiner *Chronographia*, in dem Psellos über die kurze gemeinsame Regierungszeit der beiden Schwestern

[114] Psello, Imperatori II, 180–183 (VII, 3 und 4); Scylitzes, Synopsis 483 und 486–487; Zonaras, Epitome III, 653–655 und 656–657 (XVIII, 1 und 2) = ders., Militärs und Höflinge 114–116; Aristakès, Récit 95.

[115] Psello, Imperatori II, 184–235 (VII, 5–43); Scylitzes, Synopsis 489–500; Michael Attaleiates, Historia 53–59; Zonaras, Epitome III, 658–665 (XVIII, 2 und 3) = ders., Militärs und Höflinge 117–121; Aristakès, Récit 104; Matthew of Edessa, Chronicle 89–90 (II, 5); KAMER, Emperors and Aristocrats 310–333; M. SPADARO, La deposizione di Michele VI: un episodio di «concordia discors» fra chiesa e militari? *JÖB* 37 (1987) 153–171; dies., Interferenze 272–279; K. INOUE, A Provincial Aristocratic *Oikos* in Eleventh-Century Byzantium. *GRBS* 30 (1989) 545–569; CHEYNET, Pouvoir 68–70 Nr. 80 und 339–344.

[116] Psello, Imperatori II, 194–195 (VII, 14). Zur Schlacht von Petroe siehe auch: Scylitzes, Synopsis 493; Zonaras, Epitome III, 660 (XVIII, 2) = ders., Militärs und Höflinge 118.

[117] Psello, Imperatori II, 218–219 (VII, 32); Zonaras, Epitome III, 662 und 663 (XVIII, 3) = ders., Militärs und Höflinge 119 und 120.

[118] Psello, Imperatori I, 62 (II, 5) und 252–253 (VI, 6).

im Frühjahr 1042 berichtet, findet sich ein Vergleich zwischen Zoe und Theodora, aus dem sich einiges für ein Persönlichkeitsbild Theodoras gewinnen läßt[119]. Danach war Theodora gleich intelligent, aber redegewandter und weniger temperamentvoll als ihre Schwester Zoe. Sie war zurückhaltender bei der Verhängung von Todesurteilen und schweren Körperstrafen und zögerte, ihrer Meinung allzurasch Ausdruck zu verleihen, artikulierte sich aber klar und prononciert. Während Zoe zur Verschwendung neigte, war Theodora sparsamer, weil sie vor 1050 nicht über dieselben Ressourcen verfügte und auch in höherem Maße zur Selbstbeherrschung fähig war.

Obwohl Kaiserin Theodora trotz ihres hohen Alters von ca. 75 Jahren zum Zeitpunkt der Übernahme der Herrschaft noch im Vollbesitz ihrer physischen und geistigen Kräfte war, so daß sie selbst und die Bevölkerung mit einer längeren Regierungszeit rechneten[120], starb sie schon am 27. August 1056 nach einer Herrschaft von einem Jahr, acht Monaten und zwanzig Tagen an einer Darmverschlingung[121]. Theodoras legitimer Anspruch auf die Herrschaft stand im Januar 1055 außer Zweifel. Skylitzes spricht davon, *sie habe die ihr von den Vorfahren her zustehende Kaiserherrschaft übernommen*[122]. Auch der armenische Historiker Aristakes von Lastivert schreibt, Theodora habe das Reich als väterliches Erbteil in Besitz genommen, so daß niemand sich ihr widersetzt habe[123]. Nach Psellos gaben drei Gründe den Ausschlag dafür, daß die Palastgarde im entscheidenden Moment Theodoras Partei ergriff und ihr die Machtübernahme ermöglichte: Theodoras Geburt in der Porphyra, ihr milder Charakter und die Sympathie, die ihr wegen ihrer früheren Zurücksetzungen entgegengebracht wurde[124]. Sie selbst war der Auffassung, daß ihr nun endlich die Herrschaft zugefallen war, die ihr eigentlich seit dem Tode ihres Vaters zugestanden hätte, die ihr aber zu Unrecht von Eindringlingen vorenthalten worden

[119] Psello, Imperatori I, 248–251 (VI, 14).

[120] Psello, Imperatori II, 158–161 (VI, a 7); Zonaras, Epitome III, 652 (XVII, 29) = ders., Militärs und Höflinge 112.

[121] Zur Chronologie von Theodoras Regierungszeit siehe: Schreiner, Kleinchroniken I, 143 und 160; II, 149–150, III, 43. Über ihre tödliche Erkrankung vgl. die Berichte der Historiker und Chronisten: Psello, Imperatori II, 174–175 (VI, a 19); ders., Ἐγκωμιαστικός 358–359; Scylitzes, Synopsis 480; Zonaras, Epitome III, 652–653 (XVII, 29) = ders., Militärs und Höflinge 112–113; ferner Volk, Der medizinische Inhalt der Schriften des Psellos 408.

[122] Scylitzes, Synopsis 479: τὴν προγονικὴν δὲ παραλαβοῦσα βασιλείαν.

[123] Aristakès, Récit des malheurs 88.

[124] Psello, Imperatori II, 152–153 (VI, 202).

war. Obwohl Theodora keine Anstalten machte, sich Loyalität durch Verteilung von gut dotierten Ehrentiteln der Hofrangordnung zu erkaufen, akzeptierte die Öffentlichkeit ihre Herrschaft[125]. Psellos war der Auffassung, Theodora habe vor allem deswegen nicht einem befähigten Mann vornehmer Herkunft die Macht übergeben, weil sie im Hinblick auf die schlechten Erfahrungen ihrer Schwester Zoe damit gerechnet habe, ein Opfer undankbaren Verhaltens zu werden[126], aber ihr ganzes Verhalten während und nach der Übernahme der Herrschaft belegt, daß nun endlich ihr Verlangen nach Ausübung der Macht Erfüllung fand. Wahrscheinlich hatten sie und ihre Gefolgsleute die Übernahme der Herrschaft von langer Hand vorbereitet, denn das Ende der Ära Konstantins IX. war angesichts von dessen fortschreitender schwerer Erkrankung nicht überraschend gekommen. Der armenische Historiker Aristakes von Lastivert vergleicht Theodora mit einer Löwin und erzählt, die Kaiserin habe nach der Übernahme der Herrschaft die Vornehmen Konstantinopels und die höchsten Würdenträger des Reiches versammelt und ihnen angeboten, denjenigen zum Kaiser zu machen, der sich für fähig halte, an der Spitze des Heeres gegen die Türken ins Feld zu ziehen und dem Land den Frieden zurückzubringen. Anderenfalls werde sie weiter auf dem Thron bleiben und regieren. Daraufhin seien die anwesenden Männer mit betretenem Schweigen in ihre Häuser zurückgekehrt[127]. Mag diese Anekdote vielleicht auch nicht im strengen Sinne historisch wahr sein, so gibt sie uns doch eine Vorstellung von der hohen Meinung, die die Bevölkerung in den Provinzen des Reiches von der Kaiserin hatte, deren Recht und Befähigung zu regieren sie nicht bezweifelte. Dagegen traute man der männlichen Führungselite des Reiches die Lösung des größten Problems, nämlich die erfolgreiche Abwehr der türkischen Einfälle, nicht zu. Auch der eher antibyzantinische armenische Historiker Matthäus von Edessa preist Theodora als heilig, keusch und sehr tugendhaft. Sie habe angeordnet, alle Untertanen mit Wohlwollen zu behandeln, und sich besonders um Witwen und Waisen gekümmert, so daß viele die Freiheit erhielten und für erlittenes Unrecht entschädigt wurden[128].

Psellos' Darstellung der Alleinherrschaft Theodoras ist ausgesprochen zwiespältig. Obwohl es nach seiner Aussage allgemeine Überzeugung war, daß das Reich nicht von einer Frau regiert werden könne, zieht er zunächst

[125] Psello, Imperatori II, 156–157 (VI, a 3).

[126] Psello, Imperatori II, 154–155 (VI, a 1).

[127] Aristakès, Récit 92.

[128] Matthew of Edessa, Chronicle 88–89 (II, 4).

eine positive Bilanz von Theodoras Regierungszeit, in der das Reich blühte. Es gab keine Verschwörung gegen ihre Herrschaft. Niemand mißachtete ihre Befehle. Eine reiche Ernte und äußerer Friede sorgten für Wohlstand. Allen Bewohnern wurde gleiches Recht gewährt[129]. Aber in späteren Kapiteln kritisiert er zunächst Theodoras Starrsinn, wirft ihr dann aber das Fehlen einer eigenen Meinung und mangelndes Selbstvertrauen vor. Obwohl er an anderer Stelle berichtet, Theodora habe sich bei ihm über das beklagt, was sie einst von Konstantin IX. zu leiden hatte[130], behauptet er jetzt, sie habe sich an seine guten Taten erinnert und nichts von seinen Entscheidungen geringgeschätzt. Faktisch sei unter ihrer Herrschaft aber das meiste, was Monomachos vollbracht habe, zunichte gemacht worden, weil Leon Paraspondylos dem Andenken dieses Kaisers feindlich gesinnt war[131]. Ernster zu nehmen ist Psellos' Kritik, Theodora und ihre Berater hätten sich zuwenig Gedanken über einen geeigneten Nachfolger gemacht. Er bezichtigt sie deswegen extremer und schändlicher Torheit[132]. Im siebten Buch wird auch Theodora unter den schlechten Kaisern angeführt, die nach dem Tode Basileios' II. herrschten. Zwar habe sie mit größerem Recht die Selbstherrschaft ausgeübt als ihre Vorgänger und auch den durch übermäßige Verteilung von Wohltaten und Verschwendung aufgeschwemmten Organismus des Reiches nicht wie diese entarten lassen, aber ihm doch einige überflüssige Hände und Füße hinzugefügt[133].

Eine objektivere Quelle für Theodoras herrscherliches Selbstgefühl sind die Urkunden, Siegel und Münzen, die aus ihrer kurzen Regierungszeit überliefert sind. Geht man von der Untersuchung der Titulatur der byzantinischen Kaiserinnen aus, die Elisabeth Bensammar 1976 vorgelegt hat, so zeigt sich, daß der Titel, der deutlicher als die meist verwendeten Termini αὐγοῦστα oder βασιλίς die eigenständige Ausübung von Herrschaft durch eine Kaiserin zum Ausdruck bringt, nämlich δέσποινα, in diesen Texten und Objekten relativ häufig begegnet[134]. So bezeichnet der Richter Leon Thylakas Theodora in seinem πρακτικόν immer als *unsere mächtige und heilige Gebieterin* (ἡ κραταιὰ καὶ ἁγία ἡμῶν δέσποινα); ihre beiden Schreiben

[129] Psello, Imperatori II, 156–157 (VI, a 4). Ihm folgt Zonaras, Epitome III, 652 (XVII, 29) = ders., Militärs und Höflinge 112.

[130] Psello, Imperatori II, 166–167 (VI, a 13).

[131] Psello, Imperatori II, 168–169 (VI, a 15).

[132] Psello, Imperatori II, 168–171 (VI, a 15).

[133] Psello, Imperatori II, 248–249 (VII, 55).

[134] E. Bensammar, La titulature de l'impératrice et sa signification. Recherches sur les sources byzantines de la fin du VIII[e] siècle à la fin du XII[e] siècle. *Byz* 46 (1976) 243–291, darin 258, 270 und 284–288.

werden als τιμία καὶ προσκυνητὴ γραφή, τιμία καὶ προσκυνητὴ λύσις oder τιμία πρόσταξις bezeichnet[135]. Einer ihrer Nachfolger, Konstantin X. Dukas, spricht in seinem πιττάκιον an den *dux* Theodoros Dalassenos von Thessalonike von der Entscheidung Theodoras als von der κρίσις τῆς μακαριωτάτης δεσποίνης κυρᾶς Θεοδώρας[136]. Theodoros Dalassenos erinnert in seiner eigenen Urkunde an Theodora als ἡ μακαριωτάτη ἡμῶν δέσποινα κυρὰ Θεοδώρα ἡ πορφυροτόκητος[137]. In der Inschrift in Ani bezeichnet der μάγιστρος Aaron Theodora als in der Porphyra geborene Kaiserin und Selbstherrscherin[138].

Auf Münzen erscheint Theodoras Name zum ersten Mal während der kurzen Zeit vom 20. April bis 11. Juni 1042, als sie zusammen mit ihrer älteren Schwester Zoe das Reich regierte. In dieser Periode wurden *nomismata* mit der Aufschrift Θεοτόκε βοήθει τὰς βασιλίσις (gemeint ist βασιλίδας) Ζωὴν καὶ Θεοδώραν geprägt[139]. Auf den *nomismata istamena* und *tetartera* aus der Zeit ihrer Alleinherrschaft führt Theodora den Titel αὐγοῦστα, aber auf ihren silbernen *miliaresia* ist die Aufschrift Θεοτόκε βοήθει Θεοδώραν δέσποιναν τὴν πορφυρογέννητον zu lesen, die sicher ihr herrscherliches Selbstgefühl und ihre dynastische Legitimität in besonders deutlicher Weise zum Ausdruck bringen sollte[140]. Während auf einem Teil ihrer Siegel nur die Aufschrift Θεοδώρα αὐγοῦστα zu lesen ist, wurde die Legende auf einem zweiten, ansonsten ähnlich gestalteten Typ mit dem Zusatz ἡ πορφυρογέννητος versehen[141]. Es ist auch kein Zufall, daß Theodora sich auf

[135] Actes d'Iviron II, 77 Z. 1 und 13, 78 Z. 27 und 79 Z. 39–41.

[136] Actes d'Iviron II, 107 Z. 4–5.

[137] Actes d'Iviron II, 109 Z. 4–5.

[138] Siehe dazu die Transkription des armenischen Textes der Inschrift mit französischer Übersetzung bei H. Bartikian, L'énoikion à Byzance et dans la capitale des Bagratides 288.

[139] Ph. Grierson, Catalogue of the Byzantine Coins in the Dumbarton Oaks Collection and in the Whittemore Collection, III.2: Basil I to Nicephorus III (867–1081). Washington D. C. 1973, 731–732; P. D. Whitting, Byzantine Coins. London 1973, 190 Nr. 309 und 310, ferner 197.

[140] H. Goodacre, A Handbook of the Coinage of the Byzantine Empire. London 1971, 233–234; Grierson, Catalogue III.2, 748–753; Whitting, Coins 190 Nr. 315–318 und 197; J. Raeder, Die byzantinischen Münzen im Kestner-Museum Hannover. Hannover 1987, 133.

[141] Θεοδώρα αὐγοῦστα: Ph. Grierson, Byzantine Gold Bullae, with a Catalogue of Those at Dumbarton Oaks. *DOP* 20 (1966) 239–253, darin 244 und 249–250 Nr. 3; G. Zacos und A. Veglery, Byzantine Lead Seals I.1: Nos. 1–1095. Imperial seals: V[th] to XV[th] centuries; non-imperial seals: VI[th] to IX[th] centuries. Basel 1972, 73–74 Nr. 81; V. S. Šandrovskaja, Sfragistika, in: Iskusstvo Vizantii v sobranijach SSR. Katalog vystavki II. Moskau 1977, 134 Nr. 688; Θεοδώρα αὐγοῦστα ἡ πορφυρογέννητος: Zacos und Veglery, Seals I.1, 74 Nr. 82.

dem in Wien befindlichen und von Werner Seibt bereits ausführlich beschriebenen Siegel vom zweiten Typ nicht nur als recht jugendliche Erscheinung, sondern auch in außergewöhnlich detaillierter und prunkvoller Weise darstellen ließ. Seibt hebt besonders die prachtvolle Darstellung der Kaiserkrone hervor. Auch das Perlenkollier, der λῶρος und das Kreuzesszepter der Kaiserin wurden mit großer Sorgfalt ausgeführt[142]. Von zentraler Bedeutung für Theodora und ihre ältere Schwester Zoe war natürlich das häufig in Urkunden, Münzen, Siegeln und literarischen Quellen für beide verwendete Epitheton πορφυρογέννητος, das wie kein anderes dazu geeignet war, sie als Quelle dynastischer Legitimität gegenüber den Männern auszuzeichnen, die zu ihren Lebzeiten auf dem Kaiserthron saßen[143].

Wie also ist Theodoras Leistung als Herrscherin aus moderner Sicht zu bewerten? Geht man davon aus, daß wahrscheinlich weder Theodora noch Zoe durch ihre Erziehung auf die Regierung des Reiches vorbereitet waren, so muß man Theodora zunächst zubilligen, daß sie seit ihrer Befreiung aus der Klosterhaft im April 1042 bereit war, sich der Regierungsverantwortung zu stellen, ohne wie ihre ältere Schwester Zoe vor der Bewältigung der administrativen Routinearbeit zurückzuschrecken. Da ihr mit Sicherheit detaillierte Kenntnis der Staatsverwaltung und des Rechtes fehlten, konnte sie die Regierung nur mit Unterstützung zuverlässiger Mitarbeiter führen. Auf diese war sie vor allem auch auf militärischem Gebiet angewiesen, denn Feldzüge konnte sie persönlich nicht unternehmen. In dieser Situation war es vernünftig, die persönliche Sicherheit und den Oberbefehl über die Truppen ihren Eunuchen Manuel und Theodoros anzuvertrauen, da Angehörige der großen aristokratischen Familien immer als potentielle Usurpatoren verdächtig gewesen wären. Aber im Gegensatz zu manchen ihrer männlichen Nachfolger hatte sie den gefährlichsten Feind des Reiches, die Selǧuqen, als solchen erkannt und Maßnahmen eingeleitet, die geeignet waren, die armenische Bevölkerung in den von Konstantin IX. annektierten Gebieten mit der byzantinischen Herrschaft zu versöhnen und deren Abwehrbereitschaft zu stärken. Bedenkt man, daß Theodora über Herrschertugenden wie Fähigkeit zu entschlossenem Handeln, Selbstbeherrschung und Sparsamkeit verfügte, so darf man vermuten, daß sie, wenn sie in einem früheren Lebensalter zur Alleinherrschaft gelangt wäre und diese über längere Zeit ausgeübt hätte, soviel Erfahrung in der Führung der Staatsgeschäfte gewonnen hätte, daß sie in wachsendem Maße von ihren Beratern unabhängig geworden wäre. Sie wäre dann vielleicht als große Herrscherin in die Geschichte von Byzanz eingegangen, so daß man ihren Namen möglicherweise in einem Atemzug mit der ihr in mancher Hinsicht vergleichbaren jungfräulichen Königin Elisabeth I. von England nennen würde, der es im Gegensatz zu Theodora dank einer langen Regierungszeit (17. November 1558–24. März 1603) vergönnt war, ein ganzes Zeitalter zu prägen[144]. Theodora ist das scheinbar Unmögliche gelungen, nämlich als Frau weitgehend unangefochten die Alleinherrschaft ausüben zu können. Die entscheidende Voraussetzung für Theodoras erfolgreiche Selbstherrschaft war ihre dynastische Legitimität, die im Bewußtsein der Zeitgenossen so ausgeprägt war, daß sie den scheinbaren Mangel ihrer Weiblichkeit ausgleichen konnte; aber als ihr die Macht in zu hohem Alter endlich zugefallen war, hat ein neidisches Schicksal es ihr zum Schaden des Reiches und seiner Bewohner versagt, ihre Befähigung auch auf längere Zeit entfalten zu können.

[142] W. Seibt, Die byzantinischen Bleisiegel in Österreich, 1. Teil: Kaiserhof (*ÖAW, Veröffentlichungen der Kommission für Byzantinistik* 2.1). Wien 1978, 88–90 Nr. 19.

[143] G. Dagron, Nés dans la pourpre. *TM* 12 (1994) 105–142, darin zu Theodora und Zoe 118 und 137. Zum Zeugnis der Schreibernotizen in den Handschriften siehe: Gamillscheg, Zoe und Theodora 400 und 401.

[144] Auch im 16. Jahrhundert galten Frauen prinzipiell als nicht regierungsfähig. Elisabeths Zeitgenosse, der schottische Reformator John Knox (1505–1572), schrieb ein eigenes Werk *against the Monstrous Regiment of Women.* Deshalb mußte sich auch Elisabeth zu Beginn ihrer Herrschaft ziemlich massiver Versuche erwehren, sie zu verheiraten und die Macht einem Mann zu übertragen. Zu Elisabeths Zeitalter, zu ihrer Hofhaltung und zu ihrer Regierungstätigkeit siehe: S. Adams, Government and Politics 1553–1625: Crown, Church and Parliament, in: Chr. Haigh (Ed.), The Cambridge Historical Encyclopedia of Great Britain and Ireland. London 1985, 155–158 und 375 (Lit.); Chr. Hibbert, The Virgin Queen. A Portrait of Elizabeth I. London, New York, Sydney und Toronto 1990, 67–85, 100–129 und 242–248; D. M. Loades, England under the Tudors, in: Handbook of European History, 1400–1600. Ed. by Th. A. Brady, H. A. Oberman, J. Tracy, I: Structures and Assertions. Leiden, New York und Köln 1994, 403–427, besonders 408–409, 413–414, 422–423 und 426–427.

PANAGIOTIS A. AGAPITOS / NICOSIA

POETS AND PAINTERS: THEODOROS PRODROMOS' DEDICATORY VERSES OF HIS NOVEL TO AN ANONYMOUS CAESAR*

With two plates

It comes as a surprise to discover that obvious evidence on a particular, and sometimes strongly debated, topic has remained unnoticed or, at least, has been left unused over a very long period of time. Such is the case with a text that helps defining with greater precision the chronological frame and the social context of Theodoros Prodromos' novel *Rhodanthe and Dosikles*[1], and to which Elizabeth Jeffreys has drawn our attention in two recent papers[2].

The text in question is a set of twenty four verses, preserved in ms. *Palatinus graecus* 43 (= **H**)[3], now at the Heidelberg University Library. **H**

* I am most grateful to I. D. Polemis, W. Hörandner and D. R. Reinsch for their precious remarks concerning the edition of the text and their assistance with palaeographical matters. Thanks are also due to R. Harder and P. Schreiner for their comments. Finally, I must also thank the Heidelberg University Library for a microfilm of *Pal. gr.* 43 and the permission to publish photographs from its pages. The research for the present paper was conducted with the financial aid of the Alexander-von-Humboldt-Stiftung (Bonn).

[1] Most recent edition of the novel by M. MARCOVICH, Theodori Prodromi De Rhodanthis et Dosiclis amoribus libri IX. Stutgardiae–Lipsiae 1992; see the reviews by P. A. AGAPITOS, *Hell* 43 (1993) 229–236, and E. TRAPP, *JÖB* 45 (1995) 361–362, as well as F. CONCA, Osservazioni al testo del romanzo di Teodoro Prodromo, in: Storia, poesia e pensiero nel mondo antico. Studi in onore di Marcello Gigante (*Saggi Bibliopolis* 46). Napoli 1994, 137–147. Italian translation with facing Greek text in F. CONCA, Il romanzo bizantino del XII secolo: Teodoro Prodromo, Niceta Eugeniano, Eustazio Macrembolita, Constantino Manasse. Torino 1994, 63–303; German translation with brief notes by K. PLEPELITS, Theodoros Prodromos. Rhodanthe und Dosikles (*Bibliothek der griechischen Literatur* 42). Stuttgart 1996, on whose work see the critical review by C. CUPANE, *BZ* 91 (1998) 185–190.

[2] E. M. JEFFREYS, The novels of mid-twelfth century Constantinople: The literary and social context, in: I. ŠEVČENKO – I. HUTTER (eds.), ΑΕΤΟΣ. Studies in honour of Cyril Mango. Stuttgart – Leipzig 1998, 191–199; EADEM, A date for *Rhodanthe and Dosikles?*, in: P. A. AGAPITOS – R. D. REINSCH (eds.), Der Roman im Byzanz der Komnenenzeit. Ein internationales Symposion (*Meletemata* 8). Wiesbaden 2000, 127–136.

[3] H. STEVENSON, Codices manuscripti Palatini Graeci Bibliothecae Vaticanae. Romae 1885, 23, where, however, the text is not listed in the description.

is a seriously damaged paper codex of 93 folia written in two similar but distinct styles (A and B), probably by one scribe using two handwritings[4]; it can be reasonably dated to the first quarter of the fourteenth century[5]. Besides being the best witness of *Rhodanthe and Dosikles*[6], **H** is almost exclusively dedicated to the works of Theodoros Prodromos[7]. The verses that will concern us here are found on f. 38v, written in style A[8]; they face on f. 39r the beginning of the novel, written in style B (see Plates 1–2). The verses, just like the novel, are written in two columns and should be read from the left-hand to the right-hand column. Though the text is intimately related to the novel, the manner of its preservation suggests that it was not part of the original copying plan, but that it was added to the otherwise empty f. 38 in order to "preface" the novel.

The text was edited by Carl Welz[9] and was subsequently referred to by a number of scholars[10], but never discussed before its "rediscovery" by Jeffreys. Since Welz's study is a rare book and his edition has a number of problems[11], it will be useful to offer a new edition of this important text in order to serve as a solid basis for further research[12].

[4] Style A: ff. 1r–34r, 34v–38v, 83r–93r; style B: ff. 34r, 39r–83r. Notice the shift from A to B on f. 34r.

[5] A. TURYN, Codices Graeci Vaticani saeculis XIII et XIV scripti annorumque notis instructi (*Codices e Vaticani selecti quam simillime expressi* 28). In Civitate Vaticana 1964: Vat. gr. 191 [a. 1296] scribe P (tab. 67), Vat. gr. 2220 [a. 1304/05] scribe C (tab. 79), Vat. gr. 256 [a. 1311/12–1320/21] (tab. 89); IDEM, Dated Greek Manuscripts of the Thirteenth and Fourteenth Centuries in the Libraries of Italy. Urbana–Chicago–London 1972: Ambros. C 126 inf. [ca. 1294/95] scribe G (pl. 65); Marc. gr. 574 [a. 1294/95] (pl. 69), Ambros. C 178 inf. [a. 1324] (pl. 127), Ambros. C 71 sup. [a. 1327] scribe F (pl. 133).

[6] On the novel's textual history see M. T. COTTONE, La tradizione manoscritta del romanzo di Teodoro Prodromo, in: Miscellanea II. Padua 1979, 9–34.

[7] W. HÖRANDNER, Theodoros Prodromos. Historische Gedichte (*WBS* 11). Wien 1974, 151.

[8] The satire Κατὰ φιλοπόρνου γραός ends on f. 37v; f. 38r has been left blank.

[9] C. WELZ, Analecta Byzantina. Carmina inedita Theodori Prodromi et Stephani Physopalamitae. Lipsiae 1910, 15–16. This was his doctoral dissertation supervised by Bruno Keil.

[10] HÖRANDNER 151 n. 311a, COTTONE 17–18, MARCOVICH V n. 2.

[11] Misreadings or silent corrections: 5 σοὶ, 8 καί σε, 8 κρίνειν, 9 μεγατέχνεος, 9 'Απέλλου, 15 δείγματα, 15 νοός, 19 κλυδώνια <τ'> οἴδματα, 20 ἐρωτοτοκοὶ, 20 μελεδω<ναί>, 21 δέσματ', 22 παναίσχεες, 22 πό<νοι>. However, the most serious misreading concerns the crucial verse 14 which was printed by Welz as καὶ τάχ' <ἂν> ἀντίπαλος <σχεδίοις> ἐπὶ τοῖσδε φαάνθ<η> with the corrections proposed by Keil.

[12] I have preserved the manuscript's text as much as possible, including the accentuation κρινεῖν at v. 8. Gaps are indicated by square brackets, editorial additions by angular ones. Besides filling out obvious gaps, Welz has correctly emended three scribal miswritings: 14 τάχα, 18 κοῦρος, 24 ἐν.

One point should be made in advance. Welz (p. 15) correctly observed that vv. 15–16 form an elegiac couplet and suggested that the text consisted of two epigrams (1–14 + 17–24 and 15–16). For reasons that will be explained below, I believe that the text consists of three epigrams (1–14, 15–16, 17–24). Thus, in the present edition the epigrams have been separated and given a new verse numeration though, for reasons of convenience, the old verse numeration has been printed on the right hand side of the text.

Theodori Prodromi Ad caesarem quendam
epigrammata dedicatoria de Dosiclis et Rhodanthes fabula

1

Καῖσαρ ἐμέ, ξυνὰ γὰρ ἀγαθὰ σφετερίζομαι αὐτός,
καῖσαρ ἄριστε μέγιστε τριφέρτατε, πάντεσι καῖσ[αρ],
καῖσαρ ἐπιχθονίοισι μέγα κλέος, ὄλβιε καῖσαρ,
καῖσαρ ἀγανόφρον, σοφὲ καῖσαρ, καῖσαρ ἀ[γαυέ],
5 σὸς θεράπων Θεόδωρος, ἐκείνου παῖς Προδρόμοιο, 5 We
χρώματα <ποικίλα> ταῦτα ἑαῖς ὑπὸ χείρεσι μάρψας,
εἰκόνα τὴν Δοσικλῆος ἐγράψατο καί τε Ῥοδάνθης,
καὶ σὲ θεασσάμενον κρινεῖν ποτιλίσσεται αὐτόν.
Μὴ γοῦν Πραξιτέλους μεγατεχνέος ἠδέ τ' 'Απελλοῦ
10 καλλιγράφοις πινάκεσσι καὶ ἱμερόεσσιν ἰδέσ[θαι] 10
τἀμὰ ξυμπαράβαλλε νεώτατα πρωτογενέθλοις,
ἦ γὰρ ἐν κενεοῖσι πόνου ἂν ἔτλημεν ἀνάγκην·
ζωγράφοις δὲ νέοισιν ἐμὴν ἐπισύγκρινε τέχνην
καὶ τάχ' ἂν οὐ πολλῷ χερίων ἐπὶ τοῖσδε φαάνθ[η].

2

Θευδώρου Προδρόμοιο, τὰ δείματο χείρ τε νόος τε, 15
νοῦς μὲν ἀπεκφιτύσας, χεὶρ δέ τε γραψαμένη.

3

Κούρης ἀργυφέης καλλιστεφάνου τε Ῥοδάνθης
καὶ κούρου Δοσικλῆος ἀγαπρεπέος τε καὶ ἐσθλοῦ
ταῦτα, φυγαί τε πλάναι τε κλυδώνων οἴδματα, λησταί,
ἀργαλέαι στροφάλιγγες, ἐρωτοτόκοι μελεδῶνες, 20
5 δεσμά τ' ἀλυκτοπέδαι τε καὶ ὀρφνοφόροισι μελάθροις

εἱρκτοσύναι, θυσίαι τε παναισχέες, ἄλγεα πι[κρά],
φαρμακόεντα κύπελλα καὶ ἁρμονίης παραλύσεις,
ἐν δὲ γάμος τε λέχος τε καὶ ἱμερόεντες ἔρωτες.

2 καῖσαρ² We **4** ἀγαυέ Reinsch : ἀμῦμον tempt. We **6** lac. suppl. Reinsch **10** ἰδέσθαι We **11** ξυμπαράβαλε H, corr. We **12** ἀνέτλημεν H, dist. We **14** τάχα H, corr. We ἂν οὐ πολῶ H χερίων (pro χερείων) H φαάνθη We **18** κοῦρος H, corr. We **22** πικρά suppl. Reinsch **24** ἐν H, corr. We

Welz suggested that the author was a son of the well-known poet, and that he had written out and illuminated a copy of *Rhodanthe and Dosikles*, dedicating it to an emperor. Welz also pointed to the similarity of *EpigrDed.* 3 (17–24 We) to the plot summary of tragedies or orations[13]. Jeffreys undertook a careful examination of the text and, after an initial suggestion in her first paper[14], she has now formulated a more complete hypothesis[15]. Her main points are the following: the author of the text is Theodoros Prodromos himself, son of Prodromos[16]; the addressee is the learned *kaisar* Nikephoros Bryennios († 1138)[17], author of the Ὕλη Ἱστορίας and recipient of a number of Prodromos' occasional works[18]; the novel is thus to be dated before 1138; the manuscript, to which the poem was attached, was the dedication copy offered to the patron; the dedication copy was in all probability a fully illuminated manuscript; Theodoros Prodromos was also the copyist and illuminator of this lost manuscript.

Of these six propositions, the first four are absolutely convincing. No one else but Theodoros Prodromos had a father called Prodromos, while no other caesar during the twelfth century but Bryennios was an active patron and an educated author. Therefore, the novel must predate 1138, and we may tentatively suggest a time between 1130 and 1135, in order to allow

[13] Welz 15; his suggestion was repeated by Marcovich V n. 2, who even suggested that the emperor was Manuel. Hörandner 151 n. 311a recognized, of course, that *kaisar* here does not mean "emperor".

[14] Jeffreys, Novels, 196–199.

[15] Jeffreys, A date, *passim.*

[16] Compare *EpigrDed.* 5 σὸς θεράπων Θεόδωρος, ἐκεῖνου παῖς Προδρόμοιο with *CarmHist.* IV.1 Ἀπὸ Προδρόμου Πρόδρομος, οἰκέτης ἀπ' οἰκέτου. Note also the appearance of the educated father in *CarmHist.* XXXVIII, a poem dedicated to the *kaisarissa* Anna Doukaina (= Komnene); see also the similar father-figure in *Ptochoprodr.* IV H-P (= III Eideneier).

[17] A. Carile, Il cesare Niceforo Briennio. *Aevum* 42 (1968) 429–454.

[18] For example, *CarmHist.* XXXIX and an oration on the double wedding of his sons, edited by P. Gautier, Nicephori Bryennii Historiarum libri quattuor (*CFHB* 9). Brussels 1975, 340–355.

for the development of Prodromos' literary skills and for the strengthening of his relation with Nikephoros and Anna[19]. However, I do have reservations as to the propositions that the dedication copy was illuminated and that Prodromos was the copyist and illuminator.

Let us start by examining the content and structure of the text and its possible position in the lost dedication copy. The elegiac couplet (*EpigrDed.* 2; 15–16 We) belongs to the type of brief epigram indicating to the viewer of a picture either its content or, as in this case, its creator[20]. The couplet must be an independant composition because (a) it disrupts metrically the remaining verses, (b) it appears syntactically unconnected to its textual surrounding, and (c) it repeats for no apparent reason the name of the artist. How was it possible that this independant couplet found its way in the middle of a continuous poem? The answer, I think, is because the rest never was a continuous poem.

If we look at the content of vv. 1–14 and 17–24, we will recognize that only the first part is *strictu senso* a dedication. In v. 6 the demonstrative pronoun ταῦτα seems to point to a picture. What follows after the elegiac couplet is indeed a *hypothesis* of the novel. Moreover, the pronoun ταῦτα reappears in v. 19, pointing again, as it seems, to a picture. We know from a lemma in ms. **P** of Niketas Eugeneianos' *Drosilla and Charikles* that Niketas wrote his novel "in imitation" of Prodromos[21]. It is, therefore, of some consequence that we find an iambic *hypothesis* of *Drosilla and Charikles* preceeding the main text in **P**[22]. A comparison of this summary with *EpigrDed.* 3 (17–24 We) demonstrates the obvious structural and verbal

[19] The biography of Prodromos is a still debated subject. See Hörandner 37–72 and the controversial suggestions of A. P. Kazhdan, Studies in Byzantine Literature of the Eleventh and Twelfth Centuries. Cambridge 1984, 87–114.

[20] Numerous examples from icons and manuscripts survive, either on the original objects or as part of epigram collections. See, for example, *epigr.* 2, 4–5, 8, 13–14, 24, 27, 31, 57, 71–72 of Ioannes Mauropous (de Lagarde); *epigr.* 16, 28, 50, 68–69, 112 of Christophoros Mitylenaios (Kurtz); *epigr.* 2, 11–12, 15, 16–17, 24 of Nikolaos Kallikles (Romano). On this type of poetry see M. D. Lauxtermann, The Byzantine epigram in the ninth and tenth centuries. A generic study of epigrams and other forms of poetry. Amsterdam 1994, 30–32 and 55–70; see also W. Hörandner, Poetic forms in the tenth century, in: A. Markopulos (ed.), Κωνσταντίνος Ζ' ὁ Πορφυρογέννητος καὶ ἡ ἐποχή του. Β' Διεθνὴς Βυζαντινολογικὴ Συνάντηση. Athens 1989, 135–153, esp. 150–153, and Idem, Ein Zyklus von Epigrammen zu Darstellungen von Herrenfesten und Wunderszenen. *DOP* 46 (1992) 107–115.

[21] *Paris. gr.* 2908 (15th cent.), f. I(A)r: Ποίησις κῦρ Νικήτου τοῦ Εὐγενειανοῦ κατὰ μίμησιν τοῦ μακαρίτου φιλοσόφου τοῦ Προδρόμου. See F. Conca (ed.), Nicetas Eugenianus. De Drosillae et Chariclis amoribus (*London Studies in Classical Philology* 22). Amsterdam 1990, 30.

[22] Edited by Conca, *ibidem.*

imitation. Both *hypotheseis* consist of eight verses; both begin with the mention of the protagonist couple's names; both employ the same type of *asyndeta* to describe the adventures of their respective heroes, using partly the same vocabulary (*EpigrDed.* 3.3–4 ταῦτα, φυγαί τε πλάναι τε κλυδώνων οἴδματα, λησταί, | ἀργαλέαι στροφάλιγγες, ἐρωτοτόκοι μελεδῶνες = *HypD&C* 2–3 φυγή, πλάνη, κλύδωνες, ἁρπαγαί, βίαι, | λησταί, φυλακαί, πειραταί, λιμαγχόναι); both poems concentrate on the arrest in a "dark palace" (*EpigrDed.* 3.5 ὀρφνοφόροισι μελάθροις = *HypD&C* 4 μέλαθρα δεινὰ καὶ κατεξοφωμένα), both poems mention one individual plot element from the story's second part (*EpigrDed.* 3.7 φαρμακόεντα κύπελλα καὶ ἁρμονίης παραλύσεις = *HypD&C* 7 χωρισμὸς οἰκτρὸς δυστυχὴς ἑκατέρων). For such an imitation to have taken place, the summary of *Rhodanthe and Dosikles* must have been an independent epigram.

The easiest solution to this structural puzzle is to assume that on a purposely reserved page of the dedication manuscript, probably the first verso page, an illumination was placed at the centre. This illumination could have depicted either the novel's protagonist couple (*EpigrDed.* 1.7) or a selection of scenes based on the novel's *hypothesis*. Around this illumination three epigrams were placed: (a) on the top margin the dedication verses to the patron pointing to the picture; (b) on the left margin, if we assume a verso page, the epigram pointing to the picture's content (*EpigrDed.* 2.1 "Of Theodoros Prodromos, what his hand and his mind have created") and mentioning the artist with his full name[23]; (c) on the bottom margin the plot summary pointing once again to the picture. A number of manuscripts with such dedicatory pages survive, as, for example, the John Chrysostom *Sinait. gr.* 364 (ca. 1042–1050) of Konstantinos Monomachos[24] and the Gospel Lectionary *Patm. gr.* 81 (a. 1334/35)[25]. Of particular relevance is the *Par. gr.* 3041 (ca. 1397 and 1417), preserving in its first part the works of Emperor Manuel II Palaiologos: on a frontispiece page an exquisite illumination depicting the author is framed by three epigrams (p. VI)[26].

---

[23] It is not insignificant, I think, that Prodromos' name figures at the beginning of the first verse. In whatever direction the epigram might have been copied – horizontally or vertically – the reader's gaze falls immediately on Θευδώρου Προδρόμοιο.

[24] I. Spatharakis, Corpus of Dated Illuminated Greek Manuscripts to the Year 1453 (*Byzantina Neerlandica* 8). Leiden 1981, II, pl. 96 (f. 2v) and 97 (f. 3r); on the manuscript see D. Harlfinger – D. R. Reinsch – J. A. M. Sonderkamp – G. Prato, Specimina Sinaitica. Die datierten griechischen Handschriften des Katharinen-Klosters auf dem Berge Sinai (9. bis 12. Jahrhundert). Berlin 1983, 23–25.

[25] A. Kominis (ed.), Θησαυροὶ τῆς Ἱερᾶς Μονῆς Πάτμου. Athen 1988, 319–322 (pl. 41–44).

[26] For a colour reproduction see J. Chrysostomides, Manuel II Palaeologus. Funeral Oration on his Brother Theodore (*CFHB* 26). Thessaloniki 1985, Pl. I (frontispiece).

The present form of Prodromos' epigrams in **H** as a continuous text becomes clear, if we assume that at a later point a scribe copied the dedicatory material from top to bottom and united it into one poem.

The contents of epigrams 1 and 2 do not offer, in my opinion, evidence for viewing Prodromos as a copyist and illuminator[27], nor that the dedication copy had anything more than luxurious ornamental material, such as fully developed headpieces (*kampoi*) or "carpet" headbands and elaborate initial letters[28]. The lost dedication copy of the novel or Prodromos' personal copy must have also included the rubrics indicating the plot-element or the rhetorical set-piece to follow, since in **H** they are found both in the text column[29] and on the margins[30]. Jeffreys' proposal about the identity of author, copyist and illuminator rests primarily on the "painter/painting" imagery as developed in *EpigrDed.* 1.6–14.

However, the theme of poetry as painting and the comparison of *logos* to *graphe* is an established topos in ancient literature[31]. The topos was also used in patristic literature[32], hagiography[33] and homiletics[34]. For our pur-

---

[27] That the scribe could also be the illuminator of the manuscript has been demonstrated by I. Hutter, Decorative systems in Byzantine manuscripts, and the scribe as artist: Evidence from the manuscripts at Oxford. *Word and Image* 12 (1996) 4–21. However, I do not think that this evidence supports Jeffreys' argument because we are almost exclusively confronted with *de luxe* editions of biblical or popular religious works, such as the Octateuch, the four Gospels, various lectionaries, the homilies of Gregory Nazianzen, the edificatory "novel" of *Barlaam and Joasaph*. It should be remembered that these illuminated manuscripts usually belong to the worst textual witnesses of the works transmitted; see, for example, R. Volk, Neues vom Schreiber Kallistos und vom Fortwirken zweier illuminierter Handschriften des griechischen Barlaam-Romans. *JÖB* 48 (1998) 243–272.

[28] Jeffreys herself refers to ms. *Hierosol. Sancti Sepulchri* 52 (12th cent.), Prodromos' probable dedication copy of his grammar to the *sebastokratorissa* Eirene (see I. Spatharakis, An illuminated Greek grammar manuscript in Jerusalem: A contribution to the study of Comnenian illuminated ornament. *JÖB* 35 [1985] 231–244 with pl. 1–4) and to *Vindob. phil. gr.* 149 (14th–15th cent.), transmitting the *Chronike Synopsis* of Konstantinos Manasses, a work also dedicated to Eirene; the Vienna codex probably derives from the lost dedication copy since it includes on f. 10r the dedicatory verses and a crude illustration (see O. Lampsidis, Constantini Manassis Breviarium Chronicum [*CFHB* 36.1–2]. Athens 1996, XCVII and Pl. 1).

[29] See f. 39r, col. 1, line 20 ἔκφρασις ῥοδάνθης, written with red ink (Plate II).

[30] On these rubrics and their importance for the genre of "love narrative" see P. A. Agapitos – O. L. Smith, Scribes and manuscripts of Byzantine vernacular romances: Palaeographical facts and editorial implications. *Hell* 44 (1994) 61–80, esp. 66–71.

[31] See the famous phrase of Simonides reported by Plutarch (*Mor.* 346F Σιμωνίδης τὴν μὲν ζωγραφίαν ποίησιν σιωπῶσαν προσαγορεύει, τὴν δὲ ποίησιν ζωγραφίαν λαλοῦσαν).

[32] A normative example is Gregory Nazianzen's preface to his funeral oration on Basil of Caesarea (*Orat.* 43.1.5–13; *Sources Chrétiennes* 384, 116 Bernardi). See also G. Cavallo, Testo e immagine: Una frontiera ambigua, in: Testo e immagine nell'alto Medioevo (*Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull' Alto Medioevo* 41). Spoleto 1994, 31–62, esp. 31–33.

poses we need only to turn to the preface of Longos' *Daphnis and Chloe*, where the author supposedly composes his novel in reaction to a painting he saw in the grove of the Nymphs in Lesbos[35]. A number of examples from the twelfth century, where the topos has been used, survive, of which the most relevant in our case is an epigram by Prodromos' older contemporary Nikolaos Kallikles, doctor at the imperial court. In praising the philosopher Theodoros of Smyrna for a funerary text on a deceased youth, Kallikles opens his poem in the following manner[36]:

Ὑπὲρ Πολύγνωτόν τε καὶ Πραξιτέλην
ἐκ ῥημάτων ἤγειρας ὡς ἐκ χρωμάτων
τὸν παῖδα τὸν πεσόντα, καινὲ ζωγράφε·
αὖθις τὸν ἀνδριάντα συντετριμμένον
λαμπρῶς ἀνορθοῖς ὡς Πολύκλειτος νέος.

It is this very topos that is being employed in Prodromos' first and second epigrams. Prodromos presents his work as a painting and himself as a painter by using the semantic ambivalence of γράφω (*EpigrDed.* 1.7, 2.2). He calls upon his patron to see the work and to judge it. However, he asks that his "most recent products" (1.11 τἀμὰ νεώτατα) should not to be placed against the superb paintings of Praxiteles and Apelles. He suggests that his art should be compared to that of "recent painters" (1.13 ζωγράφοις νέοισιν), in which case "he might possibly appear as not much worse in relation to them" (1.14)[37]. If we take Prodromos' metaphor of himself as painter and of his novel as painting seriously, then Praxiteles and Apelles

[33] See the material quoted in J. M. Sansterre, La parole, le texte et l'image selon les auteurs byzantins des époques iconoclastes et posticonoclastes, in: Testo e immagine, 197–240.

[34] T. Antonopoulou, Homiletic activity in Constantinople around 900, in: M. B. Cunningham – P. Allen (eds.), Preacher and Audience. Studies in Early Christian and Byzantine Homiletics. Leiden 1998, 317–348, esp. 341 on a hagiographic homily by Anastasios Quaestor; on the latter's poetic interests see now M. Lauxtermann, Three biographical notes. *BZ* 91 (1998) 391–405, esp. 401–405.

[35] On this passage and the antagonistic relation of word and image in Byzantine *ekphraseis* see E. Mitsi – P. A. Agapitos, Εἰκὼν καὶ λόγος: Ἡ περιγραφὴ ἔργων τέχνης στὴ βυζαντινὴ λογοτεχνία. *Χρονικὰ Αἰσθητικῆς* 29–30 (1990–1991) 109–126 with further bibliography.

[36] *Epigr.* 30.1–5; R. Romano, Nicola Callicle. Carmi (*Byzantina et Neo-Hellenica Neapolitana* 8). Napoli 1980, 111. The manuscript's lemma reads Εἰς τὸν Σμυρναῖον ἐκφράσαντα τὸν τελευτήσαντα υἱὸν τοῦ πρωτοστράτορος, which does not reveal the genre of Theodoros' text.

[37] This is the crucial verse of the epigram and Welz/Keil made a mess out of it (see above n. 11). Unfortunately, it is on their text that Jeffreys bases her argument; however, the word σχεδίοις does not exist, while ἐπὶ τοῖσδε clearly refers to the ζωγράφοις νέοισιν.

should represent ancient novelistic models (Heliodoros and Tatios?)[38], while the recent painters should stand for contemporary authors of novels. There are two possibilities: Prodromos either refers to now lost and otherwise unknown novels or he refers to at least one of the other three surviving Komnenian novels.

This brings us to the thorny problem of the date and the sequence of the four novels. Proposals for dating the novels have varied greatly[39]. Carolina Cupane suggested that Makrembolites' *Hysmine and Hysminias* was written towards the end of the twelfth century because of the western elements in the romance's iconography of Eros[40]; Suzanne MacAlister argued for a sequence "Makrembolites-Prodromos-Eugeneianos" based on internal evidence of thematic dependence[41]; Paul Magdalino suggested that *Hysmine and Hysminias* was written during the first years of Manuel's reign[42]; I have recently argued for the sequence "Makrembolites-Prodromos-Eugeneianos-Manasses" based on intertextual evidence and the prose/verse form of the texts, dating the novels between 1145–1155[43]. With the help of Prodromos' dedicatory verses two things are now certain: *Rhodanthe and Dosikles* was written before 1138 and Eugeneianos wrote his novel after Prodromos. It is not possible to pick up here the whole question of chronology from the start. I would like, however, to sketch out a very tentative hypothesis.

[38] That Bryennios, in his role as dedicatee, had some knowledge of Heliodoros is attested in his *Historical Material*, where he quotes the novel's famous opening line (*Aith.* 1.1.1 – *HylHist.* 1.16; Gautier 113.19–20). The quotation may come from the novel itself or, more probably, from some lexicon (see *Suda* υ 319; Adler IV, 657.9–10) or gnomologium. On the presence of Heliodoros in gnomologia see indicatively P. Odorico, Il prato e l'ape. Il sapere sentenzioso del monaco Giovanni (*WBS* 17). Wien 1986, 294–295, and E. Sargologos, Un traité de vie spirituelle et morale du XIe siècle: Le florilège sacro-profane du manuscrit 6 de Patmos. Thessaloniki 1990, 1008–1009.

[39] For older suggestions see H. Hunger, Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner (*Handbuch der Altertumswissenschaft* XII.5.1–2). München 1978, II, 128–133, and R. Beaton, The Medieval Greek Romance. London–New York ²1996, 70 and 79.

[40] C. Cupane, Ἔρως βασιλεύς. La figura di Eros nel romanzo bizantino d'amore. *Atti dell'Academia di Scienze, Lettere e Arti di Palermo* IV 33 (1973–1974) 243–297, esp. 274–281.

[41] S. MacAlister, Byzantine twelfth-century romances: A relative chronology. *BMGS* 15 (1991) 175–210.

[42] P. Magdalino, Eros the King and the King of Amours: Some observations on *Hysmine and Hysminias*. *DOP* 46 (1992) 197–204.

[43] P. A. Agapitos, Narrative, rhetoric and "drama" rediscovered: Scholars and poets in Byzantium interpret Heliodorus, in: R. Hunter (ed.), Studies in Heliodorus (*Cambridge Philological Association. Supplementary Volume* 21). Cambridge 1998, 125–156, esp. 144–148.

While Prodromos manifestly employs the poet/painter topos in *EpigrDed.* 1, this imagery is not explicitly explored in the novel itself, although we find two descriptions of artistic objects[44], where a putative connection between poet and craftsman could be established[45]. Why then should Prodromos use this imagery only in the dedication piece? If we accept the proposition that there was at least one "recent painter" before Prodromos, then the appearance of the topos in *EpigrDed.* 1 could be seen as a reaction to that other "painter". Since we have no information on any other surviving ἐρωτικὰ δράματα[46] and since *Digenis Akritis* hardly qualifies for this genre, the only candidate among the Komnenian novels fulfilling this prerequisite is *Hysmine and Hysminias*[47].

The novel practically begins with a "broken" *ekphrasis* of Sosthenes' garden, extending over three books[48]: the garden, its plants and its splendid fountain (*HysmHysm.* 1.4–6); the two frescoes representing the four cardinal virtues and Eros respectively (2.1–11); the fresco depicting the twelve months (4.4–18). Four points should be stressed here. First, Makrembolites consistently evokes the image of a wise painter craftsman who has created all of these wonders, as when, for example, at 2.7.5 Hysminias is about to embark on his exegesis of the Eros fresco (ὡς ἄρα καινόν τι χρῆμα ζωγράφου χείρ· τὰ ὑπὲρ τὴν φύσιν τερατουργεῖ καὶ πλάττει τῷ λογισμῷ καὶ τὰ πλάσματα τεχνουργεῖ) or when at 2.10.4 he comes to understand the fresco's true meaning (Ὦ Ζεῦ καὶ θεοί, ὡς ἀληθῶς τέρας ἡ γραφή, νοῦ πλάσμα καὶ χειρὸς

[44] *RhodDos.* 4.317–417 (an artfully made cup), 9.315–338 (an extravagant drapery).

[45] See Beaton 67–68 with the objections of P. A. Agapitos – O. L. Smith, The Study of Medieval Greek Romance: A Reassessment of Recent Work (*Opuscula Graecolatina* 33). Copenhagen 1992, 42. On the motif of nature as geometer in *RhodDos.* 2.249–250 see C. Cupane, Natura formatrix. Umwege eines rhetorischen Topos, in: Byzantios. Festschrift H. Hunger zum 70. Geburtstag. Wien 1984, 37–52, esp. 47.

[46] Phot. *Bibl.* 94, 73b.29 (Henry II, 34); on *drama* as the term developed by the Byzanines to define the novel as a "coherent" genre see Agapitos, Narrative, 128–144.

[47] The text is quoted from I. Hilberg (ed.), Eustathii Macrembolitae Τὰ καθ' Ὑσμίνην καὶ Ὑσμινίαν. Vindobonae 1876; see also A. Cataldi Palau, La tradition manuscrite d'Eustathe Makrembolitès. *Rev. Hist. Textes* 10 (1980) 75–113. German translation and notes by K. Plepelits, Eustathios Makrembolites. Hysmine und Hysminias (*Bibliothek der griechischen Literatur* 29). Stuttgart 1989, on whose work see C. Cupane, *JÖB* 42 (1992) 384–390; French translation without notes by F. Meunier, Eumathios. Les amours homonymes. Paris 1991; Italian translation in Conca, Il romanzo bizantino, 499–687.

[48] On the device of the "broken" *ekphrasis* see P. A. Agapitos, Narrative Structure in the Byzantine Vernacular Romances. A Textual and Literary Study of *Kallimachos*, *Belthandros* and *Libistros* (*MBM* 34). München 1991, 177–193.

ζωγράφου τεχνούργημα)[49]. Second, Hysminias turns at the very beginning of the *ekphrasis* to his addressee[50] and suggests to him that, should he have been a judge of the garden's beauties, he would not be able to come to a decision (1.4.2 σὺ δ' ἂν εἰ δικαστὴς καθίσῃς αὐτῶν, οὐκ οἶδ' ᾧ τὴν νικῶσαν ἀποχαρίσῃ). Third, Makrembolites uses the term δρᾶμα to describe the content of the wall paintings[51], while he refers to the θεατής or the θέαμα of the garden's wonders[52], words related to theatrical terminology. Fourth, the three frescoes are accompanied by inscriptions revealing the meaning of the figures depicted; the author explicitly points out that the inscriptions are in iambic verse[53].

All of these devices make a concerted appearance in the last two chapters of the novel, where the narrator hopes that some person of a later age (καί τις τῶν ὀψιγόνων), having found the couple's story written on evergreen trees and adamant stones, will proceed to καταρρητορεύσει ταῦτα καὶ ὡς ἀθανάτῳ στήλῃ τοῖς λόγοις ἀνδριάντα χαλκουργήσει κατάχρυσον (11.22.4)[54]. The last paragraph opens with a paraphrase of a passage from Longos' preface (11.22.1–2 = *DaphnChl.* praef. 3), underlining in a different way the image of the story as painting. Then follows the novel's concluding sentence (11.23.3): Ἡμεῖς δὲ καταχαριτώσομεν τὴν γραφὴν καὶ ὅλην τὴν βίβλον κατακοσμήσομεν καὶ χάρισιν ἐρωτικαῖς καὶ τοῖς ἄλλοις ὅσα βίβλους κοσμοῦσι καὶ τοὺς λόγους κατακαλλύνουσι· κλῆσις δ' ἔσται τῇ βίβλῳ τὸ καθ' Ὑσμίνην καὶ Ὑσμινίαν δρᾶμα. Employing the ambivalence of *graphe*, Makrembolites clearly identifies the story/painting with the book in the reader's hands (τὴν γραφὴν = τὴν βίβλον). The final fusion is achieved in the novel's title-like *sphragis* because τὸ καθ' Ὑσμίνην καὶ Ὑσμινίαν δρᾶμα is a twelve-syllable iambic verse with the caesura after the fifth syllable[55]. Just like in

[49] See also 1.5.7 (τέχνην ἐμιμεῖτο ζωγράφου), 1.6.2 (ὁ τεχνίτης), 2.1.2 (πάντοθεν κατεχαριτοῦτο χειρὶ ζωγράφου σοφῇ), 2.2.6 (ὁ τεχνίτης), 2.5.1 (ὁ τεχνίτης), 2.6.4 (ὁ ζωγράφος), 2.6.5 (ὁ τεχνίτης), 2.6.6 (γραφεῦ), 2.8.2 (τεχνῖτα), 4.5.2 (ὁ τεχνίτης), 4.6.1 (ὁ ζωγράφος), 4.7.3 (ὁ ζωγράφος), 4.8.1 (ὁ τεχνίτης), 4.10.2 (ὁ τεχνίτης), 4.12.3 (ὁ τεχνίτης), 4.13.1 (ὁ τεχνίτης), 4.13.1 (καὶ τοῦτο γὰρ ἐτεχνουργήθη τοῖς χρώμασι), 4.14.3 (ὁ τεχνίτης), 4.15.2 (ὁ τεχνίτης).

[50] He is Charidux, who makes his first appearance in 1.2.1 (on his function see Agapitos, Narrative Structure, 191–192) and then vanishes from the text; thus, the second-person addresses of the narrator seem as if directed to the reader/listener of the novel.

[51] *HysmHysm.* 2.6.1 τὸ δὲ περὶ ταύτας δρᾶμα, 2.8.2 ἔχω σου τὸ δρᾶμα.

[52] *HysmHysm.* 1.4.2 θεατήν, 1.6.8 θέαμα καινόν, 1.7.1 θέαμα.

[53] *HysmHysm.* 2.6.1 ἰαμβεῖον ἓν εἰς τέτταρα τετμημένον, 2.10.5 ἰαμβεῖα, 4.17.2 ἰαμβεῖον ἕν.

[54] On this difficult passage see Beaton 68 and 86–87; Agapitos-Smith 42–44; C. Cupane, *BZ* 89 (1996) 101.

[55] In the available editions the phrase appears as τὸ καθ' Ὑσμίνην δρᾶμα καὶ τὸν Ὑσμινίαν ἐμέ, based on *Vat. gr.* 114 (**G**) and its family. Yet the text transmitted by *Oxon. Baroc.* 131 (**E**), and printed here, is unquestionably superior. The form in **G** or its archety-

the case of the garden paintings[56], the novel carries a similar metrical inscription revealing its true meaning as a *drama* about a young couple in love. Makrembolites places himself in his own text as the ὀψίγονος painter craftsman who has taken up the challenge to erect a visual monument of his verbal art. The topos of writing as painting is a central aspect of the poetics of *Hysmine and Hysminias*[57].

If we accept that Prodromos in his dedicatory epigrams to Bryennios responds to Makrembolites, then *Hysmine and Hysminias* is the oldest of the Komnenian novels. Thus, the novelistic quartet could be moved upwards to ca. 1130–1145; this chronological frame suits Manasses since the dedication of his *Chronike Synopsis* to the *sebastokratorissa* Eirene dates from 1140–1142[58]. However, my suggestion seems to clash with certain evidence for a biography of Makrembolites recently proposed by Herbert Hunger[59]. Hunger convincingly argued that the Christian name of Makrembolites was Eumathios and that he wrote his novel while being a notary, as attested by the previously misread title in **G** (f. 3r Ποίημα Εὐμαθίου νωταρίου [*sic*] τοῦ Μακρεμβολίτου τῶν καθ' Ὑσμίνην καὶ Ὑσμινίαν). Furthermore, Hunger identified this person with an imperial dignitary Eumathios Makrembolites who served twice as *eparchos* of Constantinople and who signed as *protoasekretis* the acts of the 1166 synod regulating the case of Soterichos Panteugenos. Theodoros Balsamon composed a funerary epigram for this Eumathios (*epigr.* 13 Εἰς τὸν τάφον τοῦ σεβαστοῦ κυροῦ Εὐμαθίου τοῦ Μακρεμβολίτου)[60], while a number of lead seals that can be ascribed to him survive, datable to the second half of the twelfth century. I think that these dates fit the chronology proposed above because notaries

pus was probably influenced by the phrase in 11.22.2 (τῶν καθ' Ὑσμίνην ταύτην καὶ τὸν Ὑσμινίαν ἐμέ, ὅλον δρᾶμα τὸ καθ' ἡμᾶς κτλ.). Here rhythm and syntax make sense, whereas in 11.23.3 they appear as a banalization of the iambic verse which, obviously, is the *lectio difficilior*.

[56] Even the word κλῆσις introducing the *sphragis* is used in connection with the inscriptions; see 2.6.1 κλήσεις and 2.6.4 κλῆσιν.

[57] It is also one further point of contact between this "learned" novel and the "vernacular" *Libistros and Rhodamne*; see P. A. Agapitos, *Symbolae Osloenses* 73 (1998) 24–29, and Idem, Dreams and the spatial aesthetics of narrative presentation in *Libistros and Rhodamne*. *DOP* 53 (1999) [forthcoming].

[58] O. Lampsides, Zur Biographie von Konstantinos Manasses und zu seiner Chronike Synopsis. *Byzantion* 58 (1988) 97–111, esp. 105–111.

[59] Die Makremboliten auf byzantinischen Bleisiegeln und in sonstigen Belegen. *Studies in Byzantine Sigillography* 5 (1998) 1–28, esp. 4–8.

[60] K. Horna, Die Epigramme des Theodoros Balsamon. *WS* 25 (1903) 165–217, the text on 182–183 and the commentary on 206–209.

were appointed between the age of 20 and 25, as we know from the case of Psellos[61]. Makrembolites could have written his novel at a young age between ca. 1130 and 1135[62] and have then climbed the ladder of imperial administration, reaching the peak of his carreer during Manuel's reign[63].

To sum up, there is a need to examine the question of the date and the sequence of the four Komnenian novels from the beginning, taking all evidence into consideration, in order to reach a satisfactory conclusion about when, why and for whom they were written. In this sense, Theodoros Prodromos' dedicatory epigrams of *Rhodanthe and Dosikles* are a set of polyvalent evidence, offering substantial ground for various interpretive approaches. The three epigrams are also a reminder that, despite substantial effort over the past thirty years[64], we are far removed from understanding the history of literary production in twelfth-century Byzantium.

[61] He was 24 when he was appointed imperial notary by Konstantinos IX Monomachos (see *Chron.* 6.36; Impellizzeri I, 282).

[62] Balsamon (*Epigr.* 13.9–12) states unambiguously that the deceased's grandfather was the nephew of Konstantinos X Doukas (1057–1069) and Eudokia Makrembolitissa. Leaving a ten-year period as margin of error, we may assume that the grandfather was 10 to 20 years old between 1060–1070, which brings us to ca. 1100–1110 as the putative birth date of Eumathios.

[63] Balsamon did not mention the novel in his funerary epigram, probably because the work did not fit the image of the sixtyish-year-old higher imperial dignitary (see also Hunger, Makremboliten, 7).

[64] Starting with the *plaidoyer* for re-evaluation of Komnenian literature by H. Hunger, Die byzantinische Literatur der Komnenenzeit. Versuch einer Neubewertung. *Anzeiger der phil.-hist. Klasse der Österr. Akademie der Wissenschaften* 105 (1968) 59–76. On the history of scholarship concerning the novels see now P. A. Agapitos, Der Roman der Komnenenzeit: Stand der Forschung und weitere Perspektiven, in: Agapitos – Reinsch (as above n. 2), 1–18.

OTTO KRESTEN / WIEN

DAS KLOSTER DES HEILIGEN PAULOS AM BERGE LATROS ODER VOM BERGE LATROS?

Im November 1360 fanden in Konstantinopel vor dem patriarchalen Synodalgericht, das unter dem Vorsitz des Patriarchen Kallistos I. tagte, Streitigkeiten ihren Abschluß, die sich ob ihres diffizilen Charakters und ob der nicht immer ganz durchsichtigen Beweislage schon seit geraumer Zeit hingezogen und neben der patriarchalen Synode zumindest in verschiedenen Detailaspekten auch das βασιλικὸν σέκρετον beschäftigt hatten[1]: 1360 stehen einander als Parteien N. Perdikaros[2], Schwiegersohn einer Na. Synadene[3],

[1] Der Wortlaut des entsprechenden patriarchalen γράμμα bei MM I 391—397 (Nr. CLXXIII); das folgende Referat stützt sich bereits auf den knapp vor dem Erscheinen stehenden dritten Band der Ausgabe des „Registers des Patriarchats von Konstantinopel" (im folgenden: PRK), wo die zur Diskussion stehende Urkunde als Nr. 218 gezählt werden wird (die folgenden Zitate berücksichtigen bereits die für PRK 218 erstellte Textfassung; sie ziehen auch die für dieses Dokument von P. E. Pieler erarbeitete juristische Analyse heran); zum γράμμα Kallistos' I. vgl. auch: Les regestes des actes du patriarcat de Constantinople, vol. I: Les actes des patriarches, fasc. V: Les regestes de 1310 à 1376, par J. Darrouzès. Paris 1977 (im folgenden: Darrouzès, Reg.), Nr. 2427. — Die vorliegende Studie versteht sich als Beitrag zu den beiden vom Fonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung unterstützten Projekten Nr. P12395-SPR („Das Chartular des Paulos-Klosters am Berge Latros: Kritische Edition, Übersetzung, Kommentar") und Nr. P11162-HIS („Dokumente des Patriarchats von Konstantinopel [1350—1376], I. Teil: Die Urkunden der Jahre 1350—1363").

[2] Zu ihm vgl. *PLP* IX (1989), Nr. 22433 (unter der auch bei MM — freilich nicht konsequent — gedruckten Namensform Περδικάρης; der graphische Befund in dem sehr flüchtig [von der Hand des Georgios Galesiotes] geschriebenen Text des Dokuments im Cod. Vind. hist. gr. 47, f. 166r—167r, ist nicht ganz klar: In Z. 24 [im folgenden nur die Zeilenangabe der neuen Edition in PRK 218] heißt der Dativ eindeutig Περδικάρῳ, in Z. 37 wird der Genitiv als Περδικαρ [ohne Akzent] gekürzt; ebenfalls ohne Akzent und gekürzt findet sich der Nominativ Περδικαρ in Z. 56, und in Z. 68—69 ist nach der [nominativischen!] Form Περδικαρ ein hochgestelltes Kürzungszeichen sichtbar, das einem Ny [!] ähnelt; der Akkusativ in Z. 131 wird als Περδικα mit einem hochgestellten Buchstaben [Rho?] und folgender Kürzung [am ehesten wohl -ον] geschrieben, und als Genitiv steht in Z. 184 ein gekürztes Περδἴκαρ).

[3] *PLP* XI (1991), Nr. 27091.

und Na. Magistrina[4], Tochter eines N. Kekalesmenos[5] und Gemahlin eines Michael Magistros[6], gegenüber.

Den globalen, zum Teil schon in früheren Verfahren partiell entschiedenen Streitgegenstand bildete ein offensichtlich umfangreicherer Gebäudekomplex (οἰκήματα), der in Konstantinopel in der Nähe der Μικρὰ Πύλη[7] bzw. an einer δημοσία ὁδός gelegen war und der sich — soweit sich das dem trotz seiner Weitläufigkeit nicht immer ganz eindeutigen Text des bezüglichen patriarchalen γράμμα entnehmen läßt — unter anderem aus mehreren ὀσπήτια, einer Bäckerei (μαγκίπειον), einem περιβόλιον, einer αὐλή und drei (nicht näher definierten, möglicherweise als Erdgeschoß in die ὀσπήτια integrierten) Werkstätten (ἐργαστήρια) zusammensetzte[8]. Die ursprünglichen Eigentümer der Liegenschaft dürften diese wenigstens fünf Töchtern hinterlassen haben, von denen drei verheiratet waren, zumindest zwei weitere jedoch kinderlos (d. h. wahrscheinlich ledig) und intestat verstarben. Eine der verheirateten Töchter war die Frau des N. Kekalesmenos und somit die Mutter der Na. Magistrina, die ihrerseits nach dem Ableben ihrer Mutter von deren Nichte, d. h. ihrer eigenen Cousine ersten Grades (πρωτεξαδέλφη), Na. Bryennissa[9], adoptiert worden war; eine andere verheiratete Tochter der ursprünglichen Eigentümer war die Mutter der soeben genannten Na. Bryennissa, die dritte die Mutter der Na. Triphyllina[10], einer weiteren πρωτεξαδέλφη der Na. Magistrina. — Daß es angesichts derartiger Verwandtschaftsverhältnisse (und angesichts der komplexen Erbmasse) zu erbitterten, die Gerichte des Kaisers und des Patriarchen

[4] *PLP* VII (1985), Nr. 16039.

[5] *PLP* V (1981), Nr. 11607.

[6] *PLP* VII (1985), Nr. 16049. — Alle soeben genannten Personen sind — ebenso wie die im folgenden anzuführenden Verwandten (Na. Bryennissa, Na. Triphyllina) — aus keiner weiteren Quelle bekannt.

[7] Eine Identifizierung der Μικρὰ Πύλη gelang bedauerlicherweise nicht; aus diesem Grunde ist es auch müßig, Vermutungen hinsichtlich der genauen Lage der umkämpften Liegenschaft anzustellen (womit auch keine Handhabe gegeben ist, die im folgenden eingehender zu erörternde σεβασμία μονὴ ἡ εἰς ὄνομα τιμωμένη τοῦ ὁσίου Παύλου τοῦ ἐν τῷ Λάτρῳ innerhalb Konstantinopels zu lokalisieren; die Tatsache, daß im Verlaufe des Prozesses ein Mönch des Hodegon-Klosters und ein Mönch des Manganen-Klosters als Zeugen auftreten, sagt noch nichts über eine mögliche Nachbarschaft des vor dem Patriarchatsgericht umstrittenen Grundstücks zu diesen beiden monastischen Niederlassungen in der Hauptstadt des byzantinischen Reiches aus).

[8] Vgl. den Inhalt eines früheren Vorbringens der Na. Magistrina vor der patriarchalen σύνοδος, das am Beginn des γράμμα vom November 1360 referiert wird: MM I 391, 15—27 = PRK 218, 1—13.

[9] *PLP* II (1977), Nr. 3240.

[10] *PLP* XII (1994), Nr. 29337.

von Konstantinopel mehrmals beschäftigenden Auseinandersetzungen um verschiedene Erbschaftsanteile kam, wird wohl kaum überraschen.

Der genaue Zeitpunkt des eigentlichen Streitbeginns liegt im Dunkeln; da eine Zeugenaussage von πρὸ χρόνων ἤδη τριάκοντα τεσσάρων καὶ ἐπέκεινα spricht[11], wird das Ableben der ursprünglichen Eigentümer, d. h. das Eintreten des primären Erbfalls, wohl spätestens in die erste Hälfte der zwanziger Jahre des 14. Jahrhunderts zu verlegen sein: „Vor vierunddreißig Jahren“, also etwa 1326, habe — so der ehemalige Arzt (ἀπὸ τῶν ἰατρῶν) N. Barys[12], der Mönch Ῥουντζέριος[13] (Ruggero?), ὁ ἀπὸ τῆς σεβασμίας καὶ βασιλικῆς μονῆς τῶν Ὁδηγῶν, und der Mönch N. Gabras[14], ὁ ἀπὸ τῆς σεβασμίας βασιλικῆς καὶ πατριαρχικῆς μονῆς τῶν Μαγγάνων, unter Eid[15] — Na. Triphyllina noch zu Lebzeiten der Na. Bryennissa die drei ἐργαστηριακὰ οἰκήματα (worunter wohl die eingangs genannten drei ἐργαστήρια zu verstehen sind) in vollem Eigentum besessen und genutzt (εἶχε καὶ ἐνέμετο ... κατὰ πᾶσαν δεσποτείαν καὶ κυριότητα[16]), und zwar ohne daß sie dabei die geringste Behelligung von seiten ihrer Cousine Na. Bryennissa erfahren hätte (ζώσης τῆς Βρυεννίσσης καὶ μηδένα λόγον ἢ τὴν τυχοῦσαν ἀγωγὴν κινησάσης περὶ τούτου τοσύνολον[17]), d. h. offensichtlich unter Anerkennung des auf die gemeinsamen Großeltern zurückgehenden Erbrechts der Na. Triphyllina auf diese Werkstätten. Des weiteren wird als Zeugenaussage des Mönches Gabras festgehalten, daß Na. Triphyllina (ebenfalls noch zu Lebzeiten der Na. Bryennissa) die gegenständlichen Werkstätten als Mitgift an ihren (inzwischen verstorbenen) Schwiegersohn N. Syropulos[18] weitergegeben habe (ὥστε δοῦναι τῷ γαμβρῷ αὐτῆς κῦρ [...] τῷ Συροπούλῳ ἐκείνῳ[19]). Dazu scheint zunächst eine weitere Angabe des γράμμα des Patri-

[11] MM I 395, 13—14 = PRK 218, 142—143.

[12] *PLP* II (1977), Nr. 2357 (mit wohl korrekter Identifizierung mit jenem Arzt, der nach einer Information aus dem Geschichtswerk des Ioannes Kantakuzenos im Winter 1329/1330 versuchte, den erkrankten Kaiser Andronikos III. Palaiologos dazu zu überreden, Mönch zu werden [vgl. dazu etwa Johannes Kantakuzenos, Geschichte, übersetzt und erläutert von G. Fatouros–T. Krischer, Tl. II (Buch II) (*Bibliothek der griechischen Literatur* 21). Stuttgart 1986, 61f. (mit Anm. 119 auf S. 196)]; zu verbessern im *PLP* freilich die Angabe, Barys sei 1360 im Hodegon-Kloster in Konstantinopel belegt; dieses Detail bezieht sich auf den gleich im folgenden zu nennenden Mönch Ῥουντζέριος).

[13] *PLP* X (1990), Nr. 24415.

[14] *PLP* II (1977), Nr. 3335.

[15] MM I 395, 7—13 = PRK 218, 136—142.

[16] MM I 395, 14—16 = PRK 218, 143—145.

[17] MM I 395, 16—18 = PRK 218, 145—146.

[18] *PLP* XI (1991), Nr. 27197.

[19] MM I 395, 18—21 = PRK 218, 146—150; die Tatsache, daß die drei ἐργαστήρια Teil der προῖξ für N. Syropulos waren, wird durch eine später im γράμμα vom November 1360

archen Kallistos I. vom November 1360 in Widerspruch zu stehen: Zu dem Klagebegehren der Na. Magistrina in einem früheren Prozeß vor dem patriarchalen Synodalgericht wird vermerkt, daß Na. Triphyllina — unter dem Vorwand, daß Na. Magistrina im „Ausland" (ἐπ' ἀλλοδαπῆς) verstorben sei — diese Werkstätten, die Na. Bryennissa ihrer Cousine und Adoptivtochter Na. Magistrina vertraglich zugesichert haben soll (τῶν συμπεφωνημένων αὐτῇ πρὸς τῆς Βρυεννίσσης ἐργαστηριακῶν τούτων οἰκημάτων[20]), an sich gezogen und (urkundlich) an die σεβασμία μονὴ ἡ εἰς ὄνομα τιμωμένη τοῦ ὁσίου Παύλου τοῦ ἐν τῷ Λάτρῳ veräußert (ἐκδίδωσι) habe[21].

Diese beiden auf den ersten Blick kontrastierenden Aussagen lassen sich freilich ohne weiteres auf einen gemeinsamen Nenner bringen; zu ihrer Erklärung genügt die durchaus plausible Annahme, daß Na. Triphyllina die drei ἐργαστήρια zunächst[22] ihrem Schwiegersohn N. Syropulos anläßlich seiner Heirat mit ihrer (namentlich nicht genannten) Tochter als Mitgift überlassen hatte, daß diese Werkstätten aber dann nach dem (kinderlosen) Tod des N. Syropulos (ἐκεῖνος!) (und seiner Gemahlin) an Na. Triphyllina zurückfielen, die sie dann an die Mönche des Klosters τοῦ ὁσίου Παύλου τοῦ ἐν τῷ Λάτρῳ verkaufte.

Zurück zu den Ausführungen des ersten Klagebegehrens der Na. Magistrina: Die Mönche des genannten Klosters τοῦ ὁσίου Παύλου τοῦ ἐν τῷ Λάτρῳ trafen später mit Na. Synadene[23] eine (ebenfalls urkundliche) Vereinbarung (συμβάσεις) und veräußerten (ἐξεποιήσαντο) an diese die οἰκήματα τῆς Τριφυλλίνης σὺν τοῖς τρισὶ τούτοις ἐργαστηρίοις καὶ τῇ αὐλῇ[24]; Na. Synadene übergab daraufhin (neben anderen Vermögenswerten) τὰ τοιαῦτα ἐργαστήρια ihrem Schwiegersohn N. Perdikaros — der auf diese Weise in den Rechtsstreit involviert wird — als προῖξ[25].

Gegen die Mönche des Klosters τοῦ ὁσίου Παύλου τοῦ ἐν τῷ Λάτρῳ richtet sich nun der erste von Na. Magistrina vor dem patriarchalen

gebrauchte Formulierung bestätigt: ... δοθῆναι εἰς προῖκα τῷ γαμβρῷ αὐτῆς (*scil.* der Triphyllina) τῷ Συροπούλῳ ἐκείνῳ (MM I 395, 34—35 = PRK 218, 164—165).

[20] MM I 391, 30—32 = PRK 218, 16—19.

[21] MM I 391, 32—34 = PRK 218, 19—20.

[22] Und zwar vor geraumer Zeit, worauf die in diesem Zusammenhang gebrauchte Formulierung πρὸ χρόνων ἤδη τριάκοντα τεσσάρων hindeutet (MM I 395, 13—14 = PRK 218, 142—143).

[23] Vgl. oben, Anm. 3.

[24] MM I 391, 34—392, 2 = PRK 218, 20—23. — Auffälligerweise war zuvor, im Zusammenhang mit dem Erwerb der Liegenschaftsteile durch die Mönche der μονὴ τοῦ ὁσίου Παύλου τοῦ ἐν τῷ Λάτρῳ, nur von ἐργαστηριακὰ οἰκήματα, nicht aber (zusätzlich) von (unspezifizierten) οἰκήματα und der αὐλή die Rede.

[25] MM I 392, 3—4 = PRK 218, 23—25.

Synodalgericht angestrengte Prozeß (ἀπήτει ἀντικριθῆναι περὶ τούτου τοῖς μοναχοῖς[26]) — offensichtlich deswegen, weil der Kauf der umstrittenen Liegenschaftsteile durch Na. Synadene (und die Weitergabe an N. Perdikaros) guten Glaubens erfolgt war(en), die beiden Letztgenannten also nicht direkt belangt werden konnten. Der genaue Zeitpunkt dieses ersten Vorbringens der Na. Magistrina ist nicht bekannt; der Rechtsstreit war jedenfalls bereits unter dem Patriarchen Kallistos I. anhängig[27]. Die vor das patriarchale Synodalgericht zitierten Mönche dürften sich nicht gerade geschickt verhalten haben: Sie versuchten zunächst, dem Verfahren auszuweichen, mußten sich aber schließlich darauf einlassen und unterlagen, weil sie nicht in der Lage waren, Urkunden oder Zeugen beizubringen, welche die Rechtsansprüche der (inzwischen verstorbenen[28]) Na. Triphyllina auf die von ihnen erworbenen ἐργαστήρια belegen konnten (angeblich waren sie gar nicht an der Wahrheitsfindung interessiert)[29]: Ein patriarchales γράμμα[30] sprach der Klägerin Na. Magistrina die γονικὰ οἰκήματα τῆς Βρυεννίσσης und die τρία ἐργαστήρια (ὡς ἀνήκοντα ἐκείνῃ ἀπὸ τῆς κληρονομίας τῶν θείων αὐτῆς) zu und hielt fest, daß N. Perdikaros (in einer im γράμμα vom November 1360 nicht näher ausgeführten Weise, aber wohl von den Mönchen des Klosters τοῦ ὁσίου Παύλου τοῦ ἐν τῷ Λάτρῳ) schadlos (ἀζήμιος) zu halten sei[31].

[26] MM I 392, 6 = PRK 218, 27—28; als Beweismittel legt Na. Magistrina ein σύμφωνον vor (MM I 392, 5 = PRK 218, 26), d. h. eine Dotal- (oder bloße Übergabe-?)urkunde, die ihr von ihrer Cousine/Adoptivmutter Na. Bryennissa ausgestellt worden war und die ihre Eigentumsrechte auch an den von ihr beanspruchten Werkstätten belegen sollte; später erfahren wir, daß dieses (ursprüngliche) σύμφωνον (von dem Na. Magistrina dann auch eine gefälschte Fassung in Umlauf brachte) ἐκ χαρτίου βαγδαϊτικοῦ πεπαλαιωμένου angefertigt, d. h. auf „orientalischem Papier" geschrieben war (MM I 394, 15 bzw. 16—17 = PRK 218, 108 bzw. 110).

[27] Darrouzès, Reg. 2424, weist diesen Prozeß — unter der Datierung „avant novembre 1360" — dem zweiten Patriarchat des Kallistos I. (ab Anfang 1355) zu; ich möchte nicht ausschließen, daß es bereits während des ersten Patriarchats des Kallistos (10. Juni 1350—15. August 1353) zu dieser ersten Verhandlung kam, da zwischen den einzelnen Prozeßschritten doch einige Zeit verstrichen zu sein scheint.

[28] Na. Triphyllina wird freilich erst gegen Ende des patriarchalen γράμμα vom November 1360 (MM I 395, 16 und 396, 22 = PRK 218, 144 und 186) ausdrücklich als ἐκείνη bezeichnet.

[29] MM I 392, 6—12 = PRK 218, 28—34; vgl. vor allem: ἅτε δὴ μὴ θελήσαντες (die Mönche) ἐξετάσει πολλῇ εὑρεῖν, ὡς ταῖς ἀληθείαις τοῦτο παρηκολούθησε — eine bloße Schutzbehauptung, um die Tatsache irgendwie zu begründen, daß das patriarchale Synodalgericht im ersten Prozeß ein Fehlurteil gefällt hatte?

[30] D. h. die soeben in Anm. 27 genannte Urkunde Kallistos' I., Darrouzès, Reg. 2424.

[31] MM I 392, 12—18 = PRK 218, 34—39.

Es würde zu weit führen, an dieser Stelle alle weiteren Phasen des verwickelten Prozeßgeschehens mit den entsprechenden Details zu referieren, zumal es ja im vorliegenden Beitrag vor allem um die nähere Bestimmung des Klosters τοῦ ὁσίου Παύλου τοῦ ἐν τῷ Λάτρῳ gehen soll. Diese σεβασμία μονή tritt im patriarchalen γράμμα vom November 1360 ein weiteres Mal auf, und zwar im Zusammenhang mit einem Wiederaufnahmeverfahren, das N. Perdikaros — auch im Namen der Mönche des Klosters, die ihn mit der Wahrnehmung ihrer Rechte beauftragt hatten (ὡς τῶν εἰρημένων μοναχῶν ἀναθεμένων αὐτῷ τὰ τούτων δίκαια ἐπὶ τῇ δηλωθείσῃ ὑποθέσει[32]) — vor dem Synodalgericht betrieb und in dem er einwandte, daß die Angelegenheit beim ersten Prozeß wegen der Nachlässigkeit der Mönche keiner genauen Prüfung unterzogen worden wäre (ὡς μὴ ἐξετάσει ἀκριβεῖ δοθείσης τῆς ὑποθέσεως τῇ τῶν μοναχῶν ἀμελείᾳ[33]) und neue Beweismittel vorlegte. Unter anderem bringt Perdikaros dabei vor, daß Michael Magistros, der Gemahl der N. Magistrina, seinerzeit eigenhändig jenen Kaufvertrag unterfertigt habe, der zwischen seiner, d. h. des Perdikaros, Schwiegermutter, Na. Synadene, und den „Mönchen" (*scil.* des Klosters τοῦ ὁσίου Παύλου τοῦ ἐν τῷ Λάτρῳ[34]) geschlossen worden war (ἔτι τε ὑπέγραψεν οἰκειοχείρως καὶ εἰς τὸ γεγονὸς παρὰ τῶν μοναχῶν τούτων τῇ Συναδηνῇ πρατήριον ἐπὶ τοῖς τοιούτοις οἰκήμασιν[35]). Da Na. Magistrina nicht

[32] MM I 392, 34—393, 1 = PRK 218, 57—58; vgl. auch Περδίκαρος ὡς ἀναδεξάμενος τὰ τῶν μοναχῶν δίκαια (MM I 393, 11—12 = PRK 218, 68—69).

[33] MM I 393, 5—6 = PRK 218, 63—64.

[34] In den davor befindlichen Ausführungen des patriarchalen γράμμα vom November 1360 wird auch eine σεβασμία βασιλικὴ μονὴ τῆς κυρᾶς Μάρθας (MM I 393, 26 [mit falscher Lesung τῆς κυρᾶς Μαρίας] = PRK 218, 84) erwähnt; da es sich bei dieser monastischen Niederlassung um ein Nonnenkloster der byzantinischen Hauptstadt handelt (vgl. R. Janin, Le siège de Constantinople et le patriarcat œcuménique, Bd. III: Les églises et les monastères [*La géographie ecclésiastique de l'empire byzantin* I]. Paris ²1969 [im folgenden: Janin, Siège de Constantinople], 324—326), bleibt nichts anderes übrig, als alle «μοναχοί», die im vorliegenden Dokument als in den Prozessen der Magistrina direkt oder indirekt betroffene Partei aufscheinen, mit den Mönchen des Klosters τοῦ ὁσίου Παύλου τοῦ ἐν τῷ Λάτρῳ zu identifizieren.

[35] MM I 394, 6—8 = PRK 218, 99—100; die Frage, warum hier plötzlich von οἰκήματα und nicht, wie bisher, von ἐργαστήρια die Rede ist, kann nicht eindeutig beantwortet werden. Ebenso unklar bleibt, in welchem Zusammenhang Michael Magistros von Na. Triphyllina eine Abschlagszahlung von 20 Hyperpyra erhalten hat, um (in einen Verkauf? In welchen?) „einzuwilligen" (συνήνεσε; das unmittelbar danach genannte πρατήριον betrifft die Mönche des Klosters τοῦ ὁσίου Παύλου τοῦ ἐν τῷ Λάτρῳ und Na. Synadene, nicht Na. Triphyllina!) (vgl. MM I 394, 3—6 = PRK 218, 96—99), und das als „Motivation" angebotene δι' αἰτίαν τινά besagt überhaupt nichts. — Die (nachträgliche) Unterschrift des Michael Magistros wird im weiteren Verlauf des patriarchalen γράμμα vom November 1360 noch einmal erwähnt, und wieder ist nur von οἰκήματα die Rede: ἀλλὰ δὴ καὶ ἡ ὑπογραφὴ ἡ

imstande ist, die nunmehr zutage getretene Beweislage[36] zu entkräften — eine von ihr zusätzlich in die Diskussion gebrachte Urkunde wird als gefälschte „Neufassung" eines früher von ihr dem patriarchalen Gericht präsentierten Dokuments entlarvt —, entscheiden Patriarch und Synode (d. h. die Metropoliten von Herakleia, Pontoherakleia, Christianupolis und Rhosion), daß Perdikaros die drei ἐργαστήρια, so wie er (d. h. seine Schwiegermutter Na. Synadene ...) sie gekauft hatte (καθὼς ἐξωνήσατο), in vollem Eigentum und Besitz haben solle (κατέχῃ ... κυρίως καὶ δεσποτικῶς), da das daran bestehende Eigentum (δεσποτεία) der verstorbenen Na. Triphyllina und infolgedessen die rechtmäßige Veräußerung der Werkstätten durch Triphyllina an die σεβασμία μονὴ τοῦ ὁσίου Παύλου in unbestreitbarer Weise (ἀναμφιβόλως) anzuerkennen seien[37].

* *
*

Aus den hier überblicksartig referierten Ausführungen des Urteils des patriarchalen Synodalgerichts von November 1360 geht eindeutig hervor, daß die Mönche des Klosters τοῦ ὁσίου Παύλου τοῦ ἐν τῷ Λάτρῳ in den Jahren vor 1360 in Konstantinopel in einer gewissen „Selbstverständlichkeit" agieren: Sie erwerben und veräußern danach drei „Werkstätten" innerhalb der Stadtmauern der byzantinischen Kapitale, haben also wirtschaftliche Interessen in Konstantinopel, sie werden vor den Patriarchen und seine Synode zitiert und finden sich dort ein, wobei sie sich bei der Verteidigung ihrer Belange nicht gerade geschickt verhalten, sie sind in der Lage, zunächst die Schadloshaltung des N. Perdikaros zu übernehmen, und betrauen schließlich den in Konstantinopel selbst ansässigen N. Perdikaros mit einer effizienteren Rechtsvertretung — alles Details, die auf eine gewisse hauptstädtische Verankerung dieser monastischen Niederlassung schließen lassen.

Dieses Kloster, das im Verlauf der bisherigen Darlegungen stets, dem griechischen Wortlaut des patriarchalen γράμμα vom November 1360

εἰς τὸ πρατήριον τῶν τοιούτων οἰκημάτων τὸ γεγονὸς παρὰ τῶν μοναχῶν τῇ Συναδηνῇ (MM I 396, 13—15 = PRK 218, 177—179).

[36] Dazu gehören auch die weiter oben erwähnten Zeugenaussagen des Arztes Barys und der Mönche Runtzerios und Gabras mit dem Nachweis der Ausübung des Eigentumrechtes an den besagten ἐργαστηριακὰ οἰκήματα durch Na. Triphyllina (vgl. oben, S. 189 mit Anm. 16).

[37] MM I 396, 17—23 = PRK 218, 181—187. — Eine damit wohl verbundene Rückerstattung der seinerzeit dem Perdikaros von seiten des Klosters geleisteten Schadloshaltung erwähnt das patriarchale γράμμα vom November 1360 nicht.

folgend, als σεβασμία μονὴ ἡ εἰς ὄνομα τιμωμένη τοῦ ὁσίου Παύλου τοῦ ἐν τῷ Λάτρῳ bezeichnet wurde, wird nun in der Literatur[38] so gut wie ausnahmslos mit dem bekannten und berühmten Paulos-Kloster am Berge Latros/Latmos (heute Beşparmak, östlich von Milet) identifiziert[39], dessen Schicksale unter anderem auch dadurch relativ gut bekannt sind, weil sich im Cod. Vat. Urb. gr. 80[40] auf den Folien 250r—260v eine wohl um 1400 von dem bekannten Notar der Patriarchatskanzlei von Konstantinopel, Schriftsteller und späteren Bischof von Selymbria, Ioannes Chortasmenos[41], angefertigte (unvollständige) Abschrift des Chartulars dieses Klosters erhalten hat[42] — eine Quelle von beachtlichem Werte, mit deren Hilfe sich verschiedene Facetten der Geschichte und der wirtschaftlichen Verhältnisse des Paulos-Klosters vom 10. bis ins 13. Jahrhundert rekonstruieren lassen[43]. Freilich — über die Mitte des 13. Jahrhunderts[44] reicht

[38] Etwa bei DARROUZÈS, Reg. 2424 und 2427; R. JANIN†, Les églises et les monastères des grands centres byzantins (Bithynie, Hellespont, Latros, Galèsios, Trébizonde, Athènes, Thessalonique (*La géographie ecclésiastique de l'empire byzantin* II). Paris 1975 (im folgenden: JANIN, Grands centres), 453 (mit der berechtigten Frage: „Le problème qui se pose ici ... est celui de la survivance du monastère à partir de l'occupation des lieux par les Turcs"); H. AHRWEILER, L'histoire et la géographie de la région de Smyrne entre les deux occupations turques (1081—1317), particulièrement au XIIIe siècle. *TM* 1 (1965) 100, Anm. 148 (von S. 99); Chr. HANNICK–G. SCHMALZBAUER, Die Synadenoi. Prosopographische Untersuchung zu einer byzantinischen Familie. *JÖB* 25 (1976) 147 (Nr. 49); *PLP* XI (1991), Nr. 27091. — Einzig und allein P. L. BOKOTOPULOS (Vollzitat in der folgenden Anmerkung) 93, Anm. 2, verweist richtig auf die Existenz eines Metochion des Paulos-Klosters in Konstantinopel (zu diesem vgl. unten, S. 200ff.).

[39] Zum Latros/Latmos allgemein (bzw. zum Paulos-Kloster; auch als λαύρα τοῦ Στύλου oder τῆς Θεοτόκου belegt) vgl. vor allem Th. WIEGAND (u. a.), Der Latmos (*Königl. Museen zu Berlin — Milet. Ergebnisse der Ausgrabungen und Untersuchungen seit dem Jahre 1899*, Bd. III/1). Berlin 1913; JANIN, Grands centres 217ff. bzw. 233—239 (und 441—454 [Appendix 3: „Les actes du Latros"]); P. L. BOKOTOPULOS, Λάτρος. *EEBΣ* 35 (1966—1967) 69—106; U. PESCHLOW, Art. Latmos. *RbK* V (1995) 651—716; A. PESCHLOW-BINDOKAT–U. PESCHLOW, Der Latmos. Eine unbekannte Gebirgslandschaft an der türkischen Westküste. Mainz 1996.

[40] Vgl. P. CANART–G. PRATO, Les recueils organisés par Jean Chortasménos et le problème de ses autographes, in: H. HUNGER (Hrsg.), Studien zum Patriarchatsregister von Konstantinopel I (*SB phil.-hist. Kl. Österr. Akad. Wiss.* 383). Wien 1981, 143—144 (Nr. U XXI).

[41] Zu ihm vgl. *PLP* XII (1994), Nr. 30897 (mit weiterer Literatur).

[42] Edition des Chartulars: MM IV 290—329; eine kritische Neuausgabe (mit Übersetzung und Kommentar), besorgt von O. KRESTEN und Chr. GASTGEBER, befindet sich in Ausarbeitung (vgl. Anm. 1).

[43] Vgl. die oben in A. 39 genannte Appendix bei JANIN, Grands centres.

[44] Vgl. JANIN, Grands centres 453 (Nr. 38) = MM IV 302—303 = Les regestes des actes du patriarcat de Constantinople, vol. I: Les actes des patriarches, fasc. IV: Les regestes de

keines der von Ioannes Chortasmenos kopierten Dokumente des Chartulars hinaus[45]. Die zeitlich jüngsten Urkunden, die sich mit dem Paulos-Kloster am Berge Latros in Verbindung bringen lassen, stammen nicht aus dem Chartular, sondern finden sich heute bezeichnenderweise im Archiv des Ioannes Theologos-Klosters auf Patmos[46]: Es handelt sich dabei um zwei im Original erhaltene Prostagmata[47] entweder des Kaisers Michael VIII. Palaiologos oder seines Sohnes Andronikos II. Palaiologos, die auf Grund der kaiserlichen Menologemunterschrift (μηνὶ μαΐῳ ἰνδικτιῶνος ιγ′) entweder in das Jahr 1270 oder 1285 gehören[48]. Der ausstel-

1208 à 1309, par V. LAURENT. Paris 1971, Nr. 1310 (undatiertes γράμμα des ökumenischen Patriarchen Manuel II., ergangen zwischen 1247 und 1254). — Den von E. TRAPP (Chronologisches zu den Diplomatarien des Paulosklosters am Latmos und der Makrinitissa. *BF* 4 [1972] 207) zögernd vorgetragenen Vorschlag, das πρακτικὸν τῆς μονῆς MM IV 329 (Nr. XVI) auf der Grundlage der Nennung eines πρωτοπρόεδρος Nikolaos Kurtikes (und einer 6. Indiktion) in das Jahr 1263 zu datieren, hat TRAPP selbst später nicht mehr aufrechterhalten (vgl. *PLP* VI [1983], Nr. 13597).

[45] Ein absolut analoger Befund ergibt sich übrigens bei einer Durchsicht der originalen Fragmente des Chartulars des Klosters Hiera-Xerochoraphion (zur fraglichen Identifizierung mit der μονὴ τῆς Ἱερᾶς auf dem Latros vgl. JANIN, Grands centres 227): vgl. N. WILSON–J. DARROUZÈS, Restes du cartulaire de Hiéra-Xérochoraphion. *REB* 26 (1968) 5 bis 47 (jüngste Urkunde: eine πρᾶσις des Basileios Alethinos aus dem Weltjahr 6764 [= 1255/1256] [vgl. WILSON–DARROUZÈS, a. O. 38—39 (Nr. 13)]).

[46] Die Verbindungen zwischen dem Paulos-Kloster und dem Ioannes Theologos-Kloster wurzeln in der Zeit des hl. Christodulos, d. h. im letzten Viertel des 11. Jahrhunderts: vgl. JANIN, Grands centres 218—219.

[47] Ed. E. L. BRANUSE, Βυζαντινὰ ἔγγραφα τῆς μονῆς Πάτμου. Α′ — Αὐτοκρατορικά. Athen 1980 (im folgenden: BRANUSE, Ἔγγραφα Πάτμου), 289—295 (Nr. 37) und 296—298 (Nr. 38).

[48] Die von BRANUSE (a. O.) diskutierte Möglichkeit einer Datierung in die Jahre 1300 oder gar 1315 möchte ich aus paläographischen Gründen ausschließen (gegen Mai 1315 sprechen auch historische Argumente: Der erst am 12. Mai 1315 [Pfingstmontag] inthronisierte Patriarch Ioannes XIII. Glykys von Konstantinopel [vgl. DARROUZÈS, Reg. 2028] wird wohl in den ersten 19 Tagen seiner Amtszeit andere Sorgen als die Ernennung eines neuen Abtes für ein fernes Kloster Kleinasiens — so dieses damals überhaupt noch existierte — gehabt haben); die soeben angeführten paläographischen Gründe sprechen wohl am ehesten für eine zeitliche Einordnung in den Mai 1270, doch bedürfte diese Frage noch einer sorgfältigen Überprüfung (eine solche wird in der in Anm. 42 angekündigten kritischen Edition des Chartulars des Paulos-Klosters durchgeführt werden). Zu verwerfen ist mit BRANUSE auf jeden Fall eine Frühdatierung der Prostagmata auf Mai 1225, wie sie F. DÖLGER und P. WIRTH vorgeschlagen haben (Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches von 565—1453, bearbeitet von F. DÖLGER. Dritter Teil: Regesten von 1204—1282. Zweite, erweiterte und verbesserte Auflage bearbeitet von P. WIRTH. München 1977 [im folgenden: DÖLGER–WIRTH, Reg.], Reg. 1712 und 1712a; diese Fehldatierung übernommen bei LAURENT, Reg. [wie in Anm. 44] 1237, bei BOKOTOPULOS [wie in Anm. 39] 93, Anm. 2, und bei JANIN, Grands centres 451 [Nr. 33; freilich mit gewissen Vorbehalten]).

lende Kaiser entsendet — natürlich in voller Übereinstimmung mit dem Patriarchen von Konstantinopel (Ioseph I. Galesiotes oder Gregorios II. Kyprios) — einen neuen Abt namens Michael in das Paulos-Kloster am Berge Latros[49] und stattet ihn mit der Würde und dem Titel eines Archimandriten aus, doch lassen einzelne Wendungen in diesen beiden kurzen Dokumenten erkennen, daß es zum Zeitpunkt ihrer Expedierung mit der einst so angesehenen mönchischen Niederlassung nicht mehr gut bestellt war; besonders signifikant ist die (auf eine Lobpreisung der früheren λαμπρότης folgende) Aussage: ... πλὴν ὁ χρόνος, τὸ αὐτοῦ κἀνταῦθα ποιῶν, τὸ σεμνὸν δὴ τοῦτο τῆς μονῆς ἠμαύρωσεν ὄνομα καὶ εἰς λήθης ἔσχε παραπέμψαι βυθόν, οὐ μὴν καὶ μέχρι τοῦ παντός, κἂν τοῦ παρόντος ἄχρι τοῦτο δρᾶσαι κατίσχυσεν[50].

Mit anderen Worten: Über das ausgehende 13. Jahrhundert hinaus läßt sich — sieht man von dem hier diskutierten patriarchalen γράμμα vom November 1360 einmal ab — eine Existenz des Paulos-Klosters auf dem Berge Latros als „funktionierende" monastische Niederlassung nicht nachweisen[51] — ein Faktum, das nicht weiter überrascht, wenn man die Geschicke bedenkt, die dem Gebiet des (ehemaligen) Thema Mylasa und

[49] Durch die Art der Formulierung der vokativischen Anrede am Beginn des einen Prostagma (Οἱ *ἐν τῇ κατὰ τὸ Λάτρον διακειμένῃ σεβασμίᾳ μονῇ* τοῦ ἁγίου Παύλου ἀσκούμενοι μοναχοί [Transkription normalisiert] [Branuse, Ἔγγραφα Πάτμου 290 (Nr. 37), 1]) ist das Faktum, daß zu diesem Zeitpunkt die ursprüngliche monastische Niederlassung *auf* dem Berge Latros noch bestand, über jeden Zweifel erhaben.

[50] Branuse, Ἔγγραφα Πάτμου 297—298 (Nr. 38), 3—5. — Angesichts derartiger Ausführungen ist es möglicherweise legitim, sich die Frage zu stellen, ob der in Konstantinopel ernannte Abt und Archimandrit Michael überhaupt „sein" Kloster am Berge Latros erreichte oder ob er es nicht vorzog, seine Reise in Patmos abzubrechen (womit die Tatsache, daß sich die beiden ihn betreffenden kaiserlichen Prostagmata just im Archiv des Ioannes Theologos-Klosters erhalten haben, eine plausible Erklärung fände). — *En marge*: Der Umstand, daß der neue Abt Michael aus Konstantinopel selbst kam, läßt sich wohl auch daraus erschließen, daß in einem der beiden Prostagmata erwähnt wird, daß er ἐπὶ πλεῖστον λόγου καὶ παιδείας τῆς ἐντεῦθεν ἀφίκετο (Branuse, Ἔγγραφα Πάτμου 290 [Nr. 37], 7—8), und unter der ἡ ἐντεῦθεν παιδεία dürfte wohl eine „hauptstädtische Bildung" zu verstehen sein.

[51] Janin, Grands centres 453, zitiert noch den Fall eines Mönches namens Makarios, der sich (am Beginn des 14. Jahrhunderts) auf den Berg Latros begab, „pour s'initier à la vie monastique, puis avait émigré au monastère de Kritsos (Kroitsos) à Magnésie, d'où il s'enfuit à l'approche des Turcs" (zur Biographie dieses Makarios vgl. *PLP* VII [1985], Nr. 16217), und die Tatsache, daß ebendieses Kloster τὸ Κρύτζος in Magnesia noch zum Jahre 1370 belegt ist (vgl. Janin, Grands centres 454; auf der Basis eines γράμμα des Patriarchen Philotheos Kokkinos vom 1. Dezember 1370 mit der Ernennung eines Abtes für diese σεβασμία βασιλικὴ καὶ πατριαρχικὴ μονή [Darrouzès, Reg. 2601 (nach MM I 539—540 [Nr. CCLXXXIX])]), erlaubt noch nicht, Analogieschlüsse auf das (nicht an ein städtisches Zentrum gebundene, rund 120 Kilometer südlich gelegene) Paulos-Kloster zu ziehen.

Melanudion[52] in den letzten Jahren der Regierungszeit des Kaisers Michael VIII. und unter Andronikos II. widerfahren sind[53]: Das alte Karien war bekanntlich eine der ersten Landschaften Westkleinasiens, die nach 1261 endgültig und unwiederbringlich an die Türken verlorengegangen ist. Für das dem Latros benachbarte bedeutendere kirchliche Zentrum, für die (suffraganlose) Metropolis Milet, findet sich zwar noch im Oktober 1369 ein (letztmaliger) Beleg, aber auch nur in dem Zusammenhang, daß diese Metropolis (zusammen mit Antiocheia am Mäander) dem Metropoliten von Staurupolis κατὰ λόγον ἐπιδόσεως verliehen wird[54], nachdem der Metropolit Neilos von Milet kurz zuvor, im September 1369, vom ökumenischen Patriarchen Philotheos Kokkinos von Milet nach Sozopolis an der westlichen Schwarzmeerküste transferiert worden war[55] — beides Maßnahmen, die an sich eine deutliche Sprache sprechen[56]. Selbst in dem rund 60 Kilometer nördlich des Latros gelegenen, einst hochberühmten Ephesos, dessen Metropolit den stolzen Titel eines ἔξαρχος πάσης 'Ασίας führte, herrschten in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts Zustände, die auf einen weitgehenden Niedergang des dortigen Griechentums schließen lassen. Eine συνοδικὴ πρᾶξις des Patriarchen Neilos von Konstantinopel vom September 1387[57] findet dafür die beredten Worte: ἐπεὶ δὲ πᾶσα πόλις καὶ χώρα τῶν ἐθνῶν παρανάλωμα γέγονε καὶ παντελῶς ἠφανίσθησαν καὶ αἱ μὲν οὐδὲ ὀνόμασι κἂν ὅτι ποτὲ πόλεις ἦσαν γινώσκονται, αἱ δὲ ἀπό τινων ὀλίγων λειψάνων γνωρίζονται, λίαν εὐαριθμήτους χριστιανοὺς οἰκητὰς ἔχουσαι, καὶ μὴ μόνον μητροπολίτην ἢ ἐπίσκοπον οὐ δύνανται τρέφειν, ἀλλ' οὐδὲ ἱερέα ἕνα τῶν ἐνδεῶν

[52] Für einen ersten Überblick vgl. die entsprechende, von C. F⟨oss⟩ verfaßte *vox* in *ODB* II (1991) 1428.

[53] Vgl. dazu etwa P. Wittek, Das Fürstentum Mentesche. Studien zur Geschichte Westkleinasiens im 13.—15. Jh. (*Istanbuler Mitteilungen* 2). Istanbul 1934, 24ff.; P. Lemerle, L'émirat d'Aydin, Byzance et l'Occident. Recherches sur «La geste d'Umur pacha» (*Bibliothèque Byzantine, Études* 2). Paris 1957. — Zu einer Fallstudie, die das freilich ein gutes Stück weiter nördlich gelegene lydische Philadelpheia betrifft, das sich als isolierte byzantinische „Insel" weitaus länger halten konnte, vgl. P. Schreiner, Zur Geschichte Philadelpheias im 14. Jahrhundert (1293—1390). *OCP* 35 (1969) 375—431.

[54] Vgl. Darrouzès, Reg. 2563.

[55] Vgl. Darrouzès, Reg. 2560.

[56] Vom Metropoliten Neilos heißt es anläßlich seiner Versetzung nach Sozopolis, daß er sich zu diesem Zeitpunkt in Konstantinopel aufhalten müsse, weil er nicht in der Lage sei, sich in seine Metropolis Milet zu begeben: ... σχολάζοντα (*scil.* Νεῖλον) δὲ τῆς λαχούσης (*scil.* μητροπόλεως) αὐτὸν καὶ τῇ βασιλίδι τῶν πόλεων εὑρισκόμενον διὰ τὸ μὴ δύνασθαι πρὸς αὐτὴν (*scil.* μητρόπολιν) ἀπελθεῖν, μακρὰν (im Sinne von „weit entfernt") οὖσαν καὶ μέσον ἀλλοφύλων ἐθνῶν (unediert; zitiert nach Cod. Vind. hist. gr. 47, f. 264^{v}).

[57] Les regestes des actes du patriarcat de Constantinople, vol. I: Les actes des patriarches, fasc. VI: Les regestes de 1377 à 1410, par J. Darrouzès. Paris 1979, Reg. 2826.

καὶ πενήτων[58]. Wenn nun die wenigen verbliebenen christlichen Gemeinden in Südwestkleinasien im Jahre 1387 kaum in der Lage waren, auch nur einen einzigen „Bettelpriester“ zu ernähren, so wird eine funktionierende (und einigermaßen florierende) klösterliche Niederlassung am Berge Latros, die rund 30 Jahre zuvor imstande war, in Konstantinopel in aller Ruhe Grundstücksgeschäfte zu tätigen, so gut wie unvorstellbar[59].

Den ersten Hinweis zur Lösung dieser Aporie bietet das Schicksal eines anderen Klosters des Latros, der λαύρα τῶν Κελλιβάρων[60], einer mönchischen Niederlassung, zu der die wohl in das Jahr 1282 zu datierende[61] „Autobiographie“ des Kaisers Michael VIII. Palaiologos[62] in jenem Abschnitt, der als kaiserliches „Typikon“[63] des Demetrios-Klosters in Konstantinopel[64] gewertet werden kann, einige bemerkenswerte Informationen

[58] MM II 104, 15—21; vgl. dazu auch Sp. Vryonis, Jr., The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century. Berkeley–Los Angeles–London 1971, 297—298.

[59] Eine andere Frage ist es, ob sich durch die Feldforschung vor Ort am Berge Latros selbst bzw. in seiner näheren Umgebung noch Reste mönchischer Anwesenheit feststellen lassen, die mit einiger Sicherheit ins 14. Jahrhundert datiert werden könnten und somit den Schluß auf den (zumindest rudimentären) Fortbestand klösterlichen Lebens auch unter der lokalen türkischen Herrschaft erlaubten; zum Denkmalbefund in dieser Zone vgl. etwa M. Restle, Die byzantinische Wandmalerei in Kleinasien I. Recklinghausen 1967, 78—81; im allgemeinen vgl. die beiden rezenten Übersichtsartikel von L. Robert, Monnaies et territoire d’Héraclée du Latmos. *BCH* 102 (1978) 502—518, und A. Peschlow, Die Arbeiten des Jahres 1994 im Territorium von Herakleia am Latmos, in: XIII. Araştırma sonuçları toplantısı (Ankara, 29 mayıs—2 haziran 1995) (*Kültür Bakanlığı Yayınları* 1813 = *Sempoz. ser.* 46), Teil II. Ankara 1996, 211—224; vgl. auch die die Anm. 39 zitierte Literatur, vor allem Peschlow (s. besonders seine Aussage a. O. 716: „Spätestens in den sechziger Jahren [*scil.* des 13. Jahrhunderts] endet die Bautätigkeit [*scil.* im Gebiet des Latros]; gegen Ausgang des 13. Jh.s ist das Gebiet in türkischer Hand“; die letzten architektonischen Aktivitäten am Latros [Kirchen 8 und 4] datiert H. Buchwald, Lascarid Architecture. *JÖB* 28 [1979] 268ff., 272ff. und [zusammenfassend] 293, auf etwa 1240 bis 1255 bzw. 1250—1265) und Peschlow–Peschlow.

[60] Dazu vgl. Janin, Grands centres 229—232.

[61] Vgl. Dölger–Wirth, Reg. 2061.

[62] Ed. H. Grégoire, Imperatoris Michaelis Palaeologi De vita sua. *Byz* 29—30 (1959 bis 1960) 447—476 (im folgenden Grégoire [ohne weiteren Zusatz]); vgl. dazu jetzt M. Angold, Were Byzantine Monastic *Typika* Literature?, in: R. Beaton–Ch. Roueché (Hrsg.), The Making of Byzantine History. Studies dedicated to D. M. Nicol. Aldershot 1993, 65 bis 66, bzw. M. Hinterberger, Autobiographische Traditionen in Byzanz (*WBS* XXII). Wien 1999, 267—272.

[63] Vgl. die Selbstbezeichnung τυπικὴ διάταξις (Grégoire 465, 24).

[64] Zu diesem palaiologischen „Hauskloster“ vgl. Janin, Siège de Constantinople 92 bis 94; zur Obsorge Michaels VIII. für dieses Kloster vgl. jetzt A.-M. Talbot, The Restoration of Constantinople under Michael VIII. *DOP* 47 (1993) 254.

enthält: Die ἐν τῇ Ἀσίᾳ μεγίστη καὶ σεβασμία τῶν Κελλιβάρων μονή, ἥτις ἐκ παλαιῶν τῶν χρόνων ἐπ’ ὀνόματι τῆς ὑπεράγνου μου (Kaiser Michael VIII. spricht von sich selbst) Θεομήτορος τῆς Ἀχειροποιήτου καὶ δεδόμηται καὶ τετίμηται[65] wird nämlich — wie soeben ausgeführt: im Jahre 1282 oder kurz davor — über den ausdrücklichen Wunsch der Kellibarioten (προτεθυμημένων μὲν τοῦτο καὶ τῶν ἐν Κελλιβάροις μοναχῶν συμπάντων καὶ δὴ καὶ ἱκεσίᾳ πρὸς τὴν βασιλείαν μου χρησαμένων [mit dem kleinen, aber bezeichnenden Zusatz: οὐκ ἀβουλήτου δὲ τούτου καὶ τῇ βασιλείᾳ μου ὑπάρχοντος][66]) mit dem hauptstädtischen Demetrios-Kloster vereinigt (ἥνωται καὶ μία γέγονε[67]). Die αἰτία für diese nicht alltägliche Maßnahme wird sogleich angegeben, und sie leuchtet nach den weiter oben kurz angedeuteten Geschicken Südwestkleinasiens im ausgehenden 13. Jahrhundert durchaus ein: δι’ αἰτίαν τοῦ μή τι πρὸς τοῖς ἄλλοις καὶ ἀπευκτόν τι παθεῖν τοὺς Κελλιβαρηνοὺς καὶ φέρον προφανῶς εἰς τὸν ἔσχατον κίνδυνον, τὴν ἐσχατιὰν τῶν Ῥωμαϊκῶν ὅρων οἰκοῦντας καὶ πάσαις ὑποκειμένους ἐφόδοις βαρβαρικαῖς[68] — das Gebiet des Latros war in den letzten Regierungsjahren Michaels VIII. ein kaum mehr zu haltender bzw. bereits verlorener „Außenposten“ des byzantinischen Reiches[69]. Der Effekt dieser Zusammenlegung war folgender: ὅθεν καὶ οὐκέτι μὲν ἄλλη καὶ ἄλλη ἡ τῶν Κελλιβάρων καὶ ἡ ἐν Κωνσταντινουπόλει τοῦ μεγαλομάρτυρος Δημητρίου μονή, ἀλλὰ μία καὶ αὐτὴ ἀπό γε τοῦ παρόντος καὶ εἰς τοὺς ἑξῆς ἅπαντας ἔσονται χρόνους[70]. Des weiteren: ἀλλ’ ὁ αὐτὸς καὶ εἷς μοναχός, κἂν τὰ Κελλίβαρα κἂν τὴν ἐνταῦθα κατοικῇ τοῦ ἁγίου Δημητρίου μονήν, Κελλιβαρηνὸς ὁμοίως καὶ Ἁγιοδημητρίτης λογισθήσεται, ἀδιαφόρως αὐτῷ τῆς ἀφ’ ἑκατέρας μονῆς παρονομασίας ἐναρμοζομένης[71]. Mehr noch: καὶ εἷς ἡγούμενος ἐν ἀμφοτέραις ἔσται καὶ ὡς

[65] Grégoire 465, 31—34.

[66] Grégoire 465, 35—467, 1.

[67] Grégoire 465, 30.

[68] Grégoire 467, 3—6.

[69] Vgl. auch Ph. Meyer, Bruchstücke zweier τυπικὰ κτητορικά. *BZ* 4 (1895) 53, der anläßlich seiner (heute durch Grégoire überholten) Edition eines Fragments aus der „Autobiographie“ Michaels VIII. zu Recht bemerkt: „Als der Kaiser Michael das Kloster Kellibaron mit dem des hl. Demetrios in Konstantinopel verband, waren die Latrosklöster im höchsten Grade gefährdet ... . Die letzte Kunde von Kellibaron und von allen Latrosklöstern ist das vorliegende Typikon“; vgl. auch die Hinweise bzw. die Literatur oben in Anm. 53 und 59.

[70] Grégoire 467, 6—9; diese Regelung soll auch für den Fall gültig bleiben, daß τὰ Κελλίβαρα ἐν μέσῃ τῇ Ῥωμαίων ἐπικρατείᾳ γένηται, τῶν ἐγκειμένων ἐχθρῶν ἐπ’ ἔσχατα γῆς σκεδασθέντων (was bekanntlich nie eintrat ...) ταῖς τῆς πανάγνου μου Θεομήτορος προστασίαις (Grégoire 467, 10—12).

[71] Grégoire 467, 20—24. — Diese Bestimmung wurde freilich nicht streng eingehalten: Im Dezember 1315 werden vor dem Patriarchen Ioannes XIII. Glykys von Konstantinopel

μιᾶς τῶν δύο προστήσεται· καὶ ῥηθήσεται μὲν ὁ αὐτὸς Κελλιβάρων ἡγούμενος καὶ *ὑπογράψει*, ἡνίκα τούτου δεήσει, ῥηθήσεται δὲ καὶ τῆς τοῦ ἁγίου Δημητρίου κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ὑπογράψει, χρώμενος τῷ τῆς ἑκατέρας μονῆς ὀνόματι ἢ καὶ τῶν ἀμφοτέρων ὁμοῦ, ὅτε καὶ ἐφ' οἷς βούλεται[72]. Mit anderen Worten: Durch diese Maßnahme Michaels VIII. war aus dem Latros-Kloster τῶν Κελλιβάρων um das Jahr 1282 eine monastische Niederlassung in der Hauptstadt des byzantinischen Reiches geworden, eine (σεβασμία βασιλικὴ) μονή, die ohne weiteres auch unter ihrem alten Namen — μονὴ τῶν Κελλιβάρων — in (hauptstädtischen) Rechtsgeschäften aktiv werden konnte.

Einen vergleichbaren Vorgang auch für das im γράμμα des Patriarchen Kallistos I. vom November 1360 auftretende Kloster τοῦ ὁσίου Παύλου τοῦ ἐν τῷ Λάτρῳ anzunehmen, wäre ein zwar durchaus vertretbarer Analogieschluß — aber eben nur ein Analogieschluß, wenn nicht eine weitere, bisher von der bezüglichen Forschung nicht ausgewertete Quelleninformation diese Vermutung zur Gewißheit machte: In seinem Geschichtswerk berichtet Georgios Pachymeres als Augenzeuge zum Jahre 1288 von einem Aufenthalt des Patriarchen Kyrillos III. von Antiocheia[73] in der Hauptstadt des byzantinischen Reiches — ὡς γοῦν ἐπιδημήσας οὗτος τῇ Κωνσταντίνου τῷ τότε ὑπὲρ ἄλλους ἐν τοῖς τῶν Ὁδηγῶν κατοικεῖν προὐτιμᾶτο[74]; es wurde ihm also das Hodegon-Kloster[75] in Konstantinopel als Aufenthaltsort zugewiesen, das seit der Zeit des Kaisers Ioannes I. Tzimiskes in einer engen Beziehung zum Patriarchat von Antiocheia stand[76]. Einziger „Schönheitsfehler“

Anklagen gegen einen Priestermönch Theodosios laut, dessen Herkunft mit εὑρισκόμενος ἐν τῇ σεβασμίᾳ μονῇ τοῦ ἁγίου μεγαλομάρτυρος καὶ μυροβλύτου Δημητρίου καὶ ἐπικεκλημένῃ τῶν Παλαιολόγων umschrieben wird (PRK 26, 2—4), ohne daß sich ein zusätzlicher Verweis auf die Benennung τῶν Κελλιβάρων fände.

[72] Grégoire 467, 28—33. — Nicht unterschlagen sei die Information der „Autobiographie“ Michaels VIII., daß dem nunmehr vereinten, in Konstantinopel ansässigen Kloster (vgl. ... ἐν ταύτῃ τῇ μονῇ κυρίᾳ οὔσῃ [Grégoire 473, 1]) verschiedene Metochien unterstanden (vgl. die Aufzählung bei Dölger–Wirth, Reg. 2061; es läßt sich im Einzelfall nicht mit Sicherheit entscheiden, ob diese über das Demetrios-Kloster oder über die μονὴ τῶν Κελλιβάρων in das Eigentum der „neuen“ Klostergemeinschaft kamen), von denen einige auch in Westkleinasien lagen — aber offensichtlich in Gebieten, die zu diesem Zeitpunkte noch sicherer byzantinischer Besitz schienen (z. B. in Prusa [Grégoire 473, 37—38; 474, 1—2] oder in Nikaia [Grégoire 473, 38—474, 1]).

[73] Zu ihm vgl. etwa die Angaben in *PLP* VI (1983), Nr. 14053 (mit weiterer Literatur).

[74] Georg. Pach., Rel. hist. VIII 6 (Georges Pachymérès, Relations historiques III. Livres VII—IX. Edition, traduction française et notes par A. Failler [*CFHB* XXIV/3]. Paris 1999, 141, 8—9).

[75] Zu diesem vgl. Janin, Siège de Constantinople 199—207.

[76] Vgl. etwa Darrouzès, Reg. 2397; eine überblicksartige Zusammenstellung der Quellenbelege zum Nahverhältnis des Hodegon-Klosters zum Patriarchat von Antiocheia jetzt

bei dieser Maßnahme: In ebendieses Hodegon-Kloster hatte sich kurz zuvor Patriarch Gregorios II. Kyprios von Konstantinopel am Beginn seiner Auseinandersetzungen mit Kaiser Andronikos II. Palaiologos zurückgezogen[77]. Da die „Anrechte“ des Patriarchen von Antiocheia auf eine Unterbringung im Hodegon-Kloster offensichtlich gewichtiger waren, mußte Gregorios II. von dort weichen: ἀπάρας ἐκεῖθεν ὁ πατριάρχης Γρηγόριος τῷ τοῦ ἁγίου Παύλου τοῦ ἐν τῷ Λάτρῳ μετοχίῳ μετοικισθεὶς δίδοται[78].

Mit der Nennung des hauptstädtischen Metochion des Klosters τοῦ ἁγίου Παύλου τοῦ ἐν τῷ Λάτρῳ zum Jahre 1288 dürfte es nun über jeden Zweifel erhaben sein, welche monastische Niederlassung in Konstantinopel vor dem November 1360 als „Geschäftspartner“ zunächst der Na. Triphyllina und dann der Na. Synadene aufgetreten war und sich dadurch einen von der streitbaren Na. Magistrina angezettelten Prozeß um drei hauptstädtische ἐργαστήρια eingehandelt hatte: Es war ebendieses Metochion, das nach dem Zusammenbruch der byzantinischen Herrschaft in Südwestkleinasien im ausgehenden 13. Jahrhundert — so wie das Demetrios-Kloster für die Kellibarioten — als „Auffangbasis“ für die Mönche des Mutterklosters am Berge Latros gedient und schließlich auch den Namen τοῦ ὁσίου Παύλου τοῦ ἐν τῷ Λάτρῳ (ohne den früher durchaus gerechtfertigten Zusatz μετόχιον) übernommen hatte — es war eben zum hauptstädtischen Kloster „des heiligen Paulos *vom* Berge Latros“ geworden. Auf diese Weise ergibt sich auch eine durchaus simple Erklärung für das Faktum, daß der im Dunstkreis des Patriarchats von Konstantinopel tätige Ioannes Chortasmenos um das Jahr 1400 überhaupt imstande war, in einem seiner „Hausbücher“, im Cod. Vat. Urb. gr. 80, das Chartular des Mutterklosters am Berge Latros (wohl nur teilweise) zu kopieren: Das Original lag zu diesem Zeitpunkt in der Hauptstadt des byzantinischen Reiches, wohin es von den „Hagiopauliten“ anläßlich der Aufgabe der ursprünglichen monastischen Niederlassung auf dem Berge Latros gebracht worden war; es befand sich in der (ehemaligen) Dependance in Konstantinopel in Sicherheit und konnte infolgedessen dort von Chortasmenos als Vorlage (wohl bei

bei O. Kresten, Die Beziehungen zwischen den Patriarchaten von Konstantinopel und Antiocheia unter Kallistos I. und Philotheos Kokkinos im Spiegel des Patriarchatsregisters von Konstantinopel (*Abh. geistes- u. sozialwiss. Kl. Akad. Wiss. u. Lit. Mainz*, Jg. 2000, H. 6). Stuttgart 2000, 17f., Anm. 36 (u. ö.).

[77] Vgl. etwa A. Papadakis, Crisis in Byzantium. The *Filioque* Controversy in the Patriarchate of Gregory II of Cyprus (1283—1289). New York 1983, 125 (mit Anm. 80 auf S. 130) und 132 (mit Anm. 3 auf S. 143) (in den Anmerkungen die entsprechenden Quellenbelege).

[78] Georg. Pach., Rel. hist. VIII 6 (Failler III 141, 9—11).

seinen „Gehversuchen“ auf dem Gebiet der Urkundensprache, die er als Notar der Patriarchatskanzlei beherrschen mußte) herangezogen werden[79].

Zusammenfassend: Das γράμμα des Patriarchen Kallistos I. vom November 1360 bezeugt keineswegs das Fortdauern des alten und berühmten Paulos-Klosters *am* Berge Latros auch noch im 14. Jahrhundert, sondern belegt nur, daß es um 1360 in Konstantinopel eine monastische Niederlassung gab, welche, ursprünglich als hauptstädtische Dependance des kleinasiatischen Mutterklosters eingerichtet, dessen Namen als „Kloster des heiligen Paulos *vom* Berge Latros“ übernommen hatte.

* *
*

Um zu einem Schluß zu kommen: In der Literatur findet sich auch noch für das 15. Jahrhundert ein „Abt des Paulos-Klosters auf dem Latmos“ — der Hieromonachos (und spätere Metropolit von Amaseia) Pachomios[80], der am 6. Juli 1439 (an letzter Stelle) in Florenz die Unionsbulle

[79] Ein analoger Schluß ergibt sich im übrigen bei der Untersuchung der Provenienz jener Handschriften, in denen sich heute die originalen Fragmente des Chartulars des Klosters Hiera-Xerochoraphion (vgl. oben, Anm. 45) finden (Codd. Laur. S. Marco 308 und 316, Cod. Oxon. Bodl. Roe 9, Cod. Ambros. P 121 sup.) — auch dieses Urkundenbuch hat den Weg von Südwestkleinasien nach Konstantinopel genommen, wo es dann, durch die historischen Umstände obsolet geworden, einer „Zweitverwendung“ zugeführt wurde: Die im Cod. Laur. S. Marco 316 erhaltenen Blätter des alten Chartulars etwa wurden im Jahre 1426 in Konstantinopel von Georgios Baiophoros bei der Herstellung eines „Schulbuches“ verwendet; vgl. E. Gamillscheg, Zur handschriftlichen Überlieferung byzantinischer Schulbücher. *JÖB* 26 (1977) 216 mit Anm. 34 (bzw. 229 zu Georgios Baiophoros; zu diesem [und zu seinen Beziehungen zum hauptstädtischen Kloster Προδρόμου τοῦ ἐν τῇ Πέτρᾳ] vgl. auch dens., Zur Rekonstruktion einer Konstantinopolitaner Bibliothek. *Rivista di Studi bizantini e slavi* 1 [1981] 283—293, bes. 292: Vermutung, daß in einem nur fragmentarisch erhaltenen Chrysobullos Logos des Kaisers Andronikos II. Palaiologos aus dem Weltjahr 6802 [1293/1294] [ediert von P. Schreiner, Das Chrysobull Kaiser Andronikos' II. für das Pantepoptes-Kloster? *Istanbuler Mitteilungen* 27/28 (1977/1978) 415—427; Bruchstücke heute im Cod. Vat. gr. 84 und im Cod. Vat. Chis. R–VI–41] mit der Verfügung der Zusammenlegung einer [verarmten] monastischen Niederlassung außerhalb Konstantinopels und eines hauptstädtischen Klosters [vgl. die Schlüsselworte: θεσπίζει (*scil.* ἡ βασιλεία μου) ... τοαποτοῦδε εἰστοεξῆς ἡνωμένας ἀμφοτέρας εἶναι ... καὶ ὑφ' ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν τελεῖν καθηγούμενον ἀμφοτέρων προνοούμενον καὶ ὥσπερ ἄρα μιᾶς τῶν προσόντων ταῖς μοναῖς πραγμάτων τε καὶ κτημάτων ποιούμενον ἐπιμέλειαν καὶ διοίκησιν: Schreiner, a. O. 418, 31—36] die μονή Hiera-Xerochoraphion und das Prodromos-Kloster in Konstantinopel gemeint sein könnten [anders Schreiner, der (a. O. 421—427) an eine Vereinigung des kleinasiatischen Bolax-Klosters mit dem Pantepoptes-Kloster in Konstantinopel denkt]).

[80] *PLP* IX (1989), Nr. 22221 („Abt d. Paulos-Kl. auf d. Latmos, 1437—1439“); I. G. Leontiades, Die griechische Delegation auf dem Konzil von Ferrara-Florenz. Eine prosopographische Skizze. *AHC* 21 (1989) 357 mit Anm. 39—40.

Letentur celi mit † Παχώμιος ἱερομόναχος καὶ ἡγούμενος τοῦ ἁγίου Παύλου ὑπέγραψα unterzeichnete[81]. Er ist in anderen Quellen als ἱερομόναχος ὁ κῦρ Παχώμιος[82], als ὁ ἐν ἱερομονάχοις κύρις Παχώμιος[83] bzw. als ὁ ἡγούμενος τοῦ ἁγίου Παύλου Παχώμιος[84] bezeugt. Daß es sich bei dieser in seiner eigenhändigen Unterfertigung belegten (μονὴ) τοῦ ἁγίου Παύλου mit hoher Wahrscheinlichkeit um ein Kloster der byzantinischen Hauptstadt gehandelt haben wird, ist klar — doch um welches? Auffälligerweise sind die Paulos-Patrozinien in Konstantinopel sehr dünn gesät[85], und selbst ein so profunder Kenner der kirchlichen Geographie der πόλις *par excellence*, Raymond Janin, kann nur resignierend bemerken: „Chose étonnante, ce monastère ne paraît qu'aux dernières années de l'empire“ (mit Verweis auf „unseren“ Pachomios als Teilnehmer am Konzil von Ferrara-Florenz)[86]. Den entscheidenden Hinweis liefert eine (nach einer Madrider Handschrift äußerst schlecht gedruckte) Version des „Testaments“ („Confessio fidei“, τελευταία γνώμη) des Patriarchen Ioseph II. von Konstantinopel vom 9. Juni 1439; unter den (unterzeichnenden) anwesenden Zeugen erscheint auch Παχώμιος ἡγούμενος τοῦ ἁγίου Παύλου τοῦ Λάτρου[87] — und just diese Formulierung

[81] Ed. G. Hofmann S. I., Epistolae pontificiae ad concilium Florentinum spectantes, pars II: Epistolae pontificiae de rebus in concilio Florentino annis 1438—1439 gestis (*Concilium Florentinum*, ser. A, I/2). Roma 1944, 79, 12; ein Faksimile des unteren griechischen Teils der Unionsbulle mit der Unterschrift des Pachomios (ganz rechts unten) bei I. Gill S. I., Quae supersunt actorum graecorum concilii Florentini necnon descriptionis cuiusdam eiusdem, pars I: Res Ferrariae gestae (*Concilium Florentinum*, ser. B, V/1). Roma 1953, nach der (unpaginierten) Titelei und dem (unpaginierten) „Préface“ (dort nach dem Exemplar Casetta Cesarini no. 2: † Ὁ ἡγούμενος τοῦ ἁγίου Παύλου Παχώμιος ὑπέγραψα).

[82] Silv. Syrop., Mem. III 24 (V. Laurent, Les «Mémoires» du Grand Ecclésiarque de l'Église de Constantinople Sylvestre Syropoulos sur le concile de Florence [1438—1439]. Paris 1971, 186, 1—2).

[83] Conc. Flor., Acta graeca, Sessio nona (=XXV [Res post sessiones publicas gestae]) (ed. I. Gill S. I., Quae supersunt actorum graecorum concilii Florentini necnon descriptionis cuiusdam eiusdem, pars II: Res Florentiae gestae [*Concilium Florentinum*, ser. B, V/2]. Roma 1953, 436, 13).

[84] Notiz zu den griechischen Unterzeichnern des Unionsdekrets von Florenz im Cod. Athous Dion. 150, f. 55v (edd. L. Petit–X. A. Sidéridès–M. Jugie, Œuvres complètes de Gennade Scholarios, Bd. III. Paris 1930, 195, 19) (mit dem Zusatz ἐνέμεινεν, der besagt, daß er seine Unterschrift nicht, wie die meisten der anderen griechischen Konzilsteilnehmer, später widerrief, sondern der in Florenz geschlossenen Union treu blieb; vgl. dazu seine Biographie in der oben in Anm. 80 zitierten *vox* im *PLP*).

[85] Vgl. die drei (!) Eingänge bei Janin, Siège de Constantinople 393—395.

[86] Janin, Siège de Constantinople 393.

[87] *PG* 158, 1052 B 10 (in der rechten Spalte der Anm. 1); vgl. Les regestes des actes du patriarcat de Constantinople, vol. I: Les actes des patriarches, fasc. VII: Les regestes de 1410 à 1453, par J. Darrouzès. Paris 1991, Reg. 3378.

war es auch, welche die bisherige (spärliche) Literatur dazu verleitet hat, in Pachomios einen Abt des Paulos-Klosters *am* Berge Latros zu sehen.

Quod non — bei der unter der Leitung des Pachomios stehenden monastischen Niederlassung handelt es sich ohne Zweifel um das in Konstantinopel befindliche ehemalige Metochion τοῦ ὁσίου Παύλου τοῦ ἐν τῷ Λάτρῳ, dessen Existenz als nunmehr eigenständiges hauptstädtisches Kloster τοῦ ἁγίου Παύλου damit auch für die letzten Jahrzehnte des byzantinischen Reiches gesichert ist[88].

[88] Es mag als eine gewisse Ironie des Schicksals gewertet werden, daß die Klöster am Berge Latros nach ihrem Untergang über ihre hauptstädtischen Dependancen auf dem Konzil von Ferrara-Florenz zwei engagierte Vertreter der Kirchenunion stellten — nicht nur den soeben behandelten Pachomios (vgl. den Hinweis oben in Anm. 84), Abt des Klosters des heiligen Paulos vom Berge Latros in Konstantinopel, sondern auch Isidoros, der vor seiner Beförderung zum Metropoliten von Kiev als ἡγούμενος dem (mit der μονὴ τῶν Κελλιβάρων vereinigten) Demetrios-Kloster vorgestanden war (vgl. z. B. JANIN, Siège de Constantinople 93f.; *PLP* IV [1980], Nr. 8300).

ATHANASIOS MARKOPOULOS / RETHYMNO – ATHEN

DAS BILD DES ANDEREN BEI LAONIKOS CHALKOKONDYLES UND DAS VORBILD HERODOT

Bei Laonikos Chalkokondyles, der weithin als einer der vier Historiker der Eroberung Konstantinopels durch die Türken bekannt ist, handelt es sich um einen historischen Schriftsteller, der besondere Aufmerksamkeit verdient. Aus angesehener Athener Familie stammend, befand er sich schon frühzeitig im Mittelpunkt der historischen Umstrukturierungen, die sich um die Mitte des 15. Jahrhunderts mit großer Geschwindigkeit im griechischen Raum vollzogen. Seine Familie wurde nach einem erfolglosen Erhebungsversuch gegen die Acciaiuoli, die damals in Athen herrschten, vertrieben, da sein Vater Georgios einer der Rädelsführer der Erhebung war. So mußte der junge Laonikos in die Peloponnes fliehen, wo er, wie auch sein Cousin Demetrios (später berühmter Humanist und erster Herausgeber Homers, 1488) bei Plethon studierte, dessen Einfluß auf das Werk des Laonikos leicht nachzuvollziehen ist. Im Grunde sind aber die Nachrichten, die wir bis heute über den weiteren Lebensweg des Historikers haben, dürftig[1]. So ist es zum Beispiel zweifelhaft, ob er selbst oder sein Vater 1446 am Hof Murats II. weilte; desgleichen wissen wir nicht, ob er nach Kreta flüchtete, wie einige seiner Biographen meinen, oder im weiteren ägäischen Raum blieb. Dank der diesbezüglichen Untersuchung

[1] Die wichtigste Bibliographie findet sich bei H. HUNGER, Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner I. München 1978, 485–490. Seit damals sind, abgesehen von der in A. 1 genannten Untersuchung, die bemerkenswerten Artikel von H. WURM, Der Codex Monacensis gr. 307a. Ein Beitrag zur Überlieferungsgeschichte des Laonikos Chalkokondyles. *JÖB* 44 (1994) 455–462, und Die handschriftliche Überlieferung der Ἀποδείξεις Ἱστοριῶν des Laonikos Chalkokondyles. *JÖB* 45 (1995) 223–232, hinzugekommen. Das jüngst erschienene Buch von N. NICOLOUDIS, Laonikos Chalkokondyles. A Translation and Commentary of the „Demonstrations of Histories" (Books I–III). Athen 1996, ist zwar nützlich, aber höchst unausgewogen und mit Vorsicht zu verwenden. Selbiger Forscher publizierte in den vergangenen Jahren eine Reihe von Artikeln über Chalkokondyles, von denen ich folgende Auswahl zitiere: Ἑρμηνευτικὰ προβλήματα ἑνὸς ἱστορικοῦ γεγονότος. Ἡ κατάληψη τῆς Καλλίπολης καὶ ὁ Λαόνικος Χαλκοκονδύλης. *Ta Historika* 16 (1992) 41–48, Ἕνα πορτραῖτο τοῦ ἱστορικοῦ Λαόνικου Χαλκοκονδύλη. *Histor* 5 (1993) 63–73, und Observations on the possible sources of Laonikos Chalkokondyles' Demonstrations of Histories. *Byzantina* 17 (1994) 75–82. Vgl. auch A.-M. T(ALBOT), *ODB* I 407, und *PLP* 30512.

von H. Wurm und E. Gamillscheg[2] sind wir in der Lage, sein Todesdatum um 1470 anzusetzen, und nicht zwanzig Jahre später, wie die ältere Forschung ohne tragfähigen Beweis annahm.

Die *Apodeixeis historion*, das große historische Werk des Chalkokondyles mit universalhistorischem Charakter, erfaßt den Zeitraum von 1298–1463; es stellte eine Sensation dar und bedeutet zweifellos eine Zäsur, sowohl für die byzantinische Historiographie an sich als auch, allgemeiner, für die europäische Historiographie des 15. Jahrhunderts[3]. Die Originalität der *Apodeixeis* liegt, wie bekannt[4], in der neuen historischen Ausrichtung, welche das Werk im Vergleich mit Vorgängern und mit gleichzeitigen ähnlichen Texten aufweist; im Mittelpunkt der Berichterstattung steht nicht mehr das Geschehen in Byzanz, sondern die benachbarten Völker und insbesondere das türkische Volk, dem Chalkokondyles umfangreiche Textpartien widmet, die mit Respekt, Sorgfalt und Aufmerksamkeit geschrieben sind. Andererseits bestätigen auch die zahlreichen Exkurse mit Beschreibungen europäischer Städte, wie beispielsweise London, Genua und Prag, sowie die ausführlichen Berichte über zahlreiche europäische und asiatische Völker (Daker, Tataren, Venezianer, Franzosen, Litauer, Sarmaten, Spanier u.a.), die das Werk enthält, die historische Neuzentrierung des Chalkokondyles[5]. Es handelt sich um eine Auswahl nach rein ideologischen Gesichtspunkten, worüber im folgenden ausführlich zu handeln sein wird[6]. Deutlich wird jedenfalls, daß die auktorialen Normen des Laonikos die „klassischen" geistigen Grenzen des byzantinischen Historikers weit überschreiten, da seine Interessen sich weder in den traditionalen

[2] H. Wurm – E. Gamillscheg, Bemerkungen zu Laonikos Chalkokondyles. *JÖB* 42 (1992) 213–219.

[3] Ich verweise hier darauf, daß eine lateinische Übersetzung des Chalkokondyles von C. Clauser 1556 in Basel veröffentlicht wurde, wodurch das Werk in der westlichen Welt große Verbreitung fand; es folgten weitere vier Übersetzungen in derselben Sprache sowie zwei französische (1577 und 1660). Vgl. hierzu K. Krumbacher, Geschichte der byzantinischen Litteratur. München 1897^{2}, 304, und E. Zachariadou, Τὸ Χρονικὸ τῶν Τούρκων Σουλτάνων (τοῦ Βαρβερινοῦ Ἑλληνικοῦ κώδικα 111) καὶ τὸ ἰταλικό του πρότυπο. Thessalonike 1960, 22f. und 84, mit eingehender Darstellung der Verwendung des Gedankengutes des Chalkokondyles in der italienischen Historiographie des 16. Jahrhunderts.

[4] Ich beschränke mich hier darauf, auf Handbücher hinzuweisen, wie Krumbacher, Geschichte 302f.; G. Moravcsik, Byzantinoturcica I. Berlin 1958^{2}, 391–397; Hunger, Literatur I 486–488.

[5] Diese Exkurse wurden fast alle von H. Ditten untersucht; vergleiche die diesbezügliche Bibliographie bei Hunger, Literatur I 487–488, mit Ergänzungen in *PLP* 30512. Siehe auch unten, S. 209 A. 13–14 und S. 215 A. 31.

[6] S. unten S. 210ff.

Raum des byzantinischen Kaiserreiches einordnen noch in ihm entwickeln. Weiters scheint seine eher kühle Beziehung zur christlichen Religion durch und demgegenüber seine Auseinandersetzung mit sibyllinischen Texten bzw. mit den Leon VI. zugeschriebenen Orakeln, wobei in beiden Fällen der Einfluß des Gemistos auf die Ausbildung seiner geistigen Interessen erkennbar wird: „... θαυμάζω δέ, εἰ μὴ τοὺς χρησμοὺς τῆς Σιβύλλης οὐκ οἴονταί τινες ἀληθεῖς γεγονέναι, ὁπότε τὴν ἐν Βυζαντίῳ χώραν τὴν τῶν βασιλέων γραφήν, ὑπὸ Λέοντος τοῦ σοφοῦ, ὥς φασι, βασιλέως, ἐς τοῦτον τὸν βασιλέα ἐτελεύτα ἡ γραφή ..." (II 169,2ff. Darkó)[7]. Der Einfluß von Gemistos wird unmittelbar auch durch das hellenozentrische Vorwort des Geschichtswerkes bestätigt, in welchem er wörtlich ausführt, daß „... ἥ γε τῶν Ἑλλήνων φωνὴ πολλαχῇ ἀνὰ τὴν οἰκουμένην διέσπαρται ... καὶ κλέος μὲν αὐτῇ μέγα τὸ παραυτίκα, μεῖζον δὲ καὶ ἐς αὖθις, ὁπότε δὴ ἀνὰ βασιλείαν οὐ φαύλην Ἕλλην τε αὐτὸς βασιλεὺς καὶ οἱ ἐξ αὐτοῦ ἐσόμενοι βασιλεῖς, οἱ δὴ καὶ οἱ τῶν Ἑλλήνων παῖδες ξυλλεγόμενοι κατὰ σφῶν αὐτῶν ἔθιμα ὡς ἥδιστα μὲν σφίσιν αὐτοῖς, τοῖς δὲ ἄλλοις ὡς κράτιστα πολιτεύοιντο" (I 2,13–19). Diese Formulierung, ob sie nun optimistisch in die Zukunft gerichtet ist oder mit den Geschehnissen der Vergangenheit versöhnen soll, deutet vielleicht seine langfristige Perspektive der historischen Entwicklung sowie des nationalen Bewußtseins an und rechtfertigt jedenfalls die Aufmerksamkeit, die die Forschung Chalkokondyles widmet[8].

Bei der Untersuchung des Werkes des Chalkokondyles wird einem klar, daß man es mit dem programmatischen Konzept einer großen historischen Synthese zu tun hat, einem Konzept, das möglicherweise nur experimentell oder in Ansätzen verwirklicht ist, wenn man die großen Visionen in Betracht zieht, die dahinterstehen, einem Konzept jedoch, das jedenfalls existent ist. Das Vorwort hat, sieht man einmal von dem oben zitierten Abschnitt ab, keine chronologische Dimension; der Autor versucht hier

[7] Zutreffend ist die Sichtweise von C.J.G. Turner, Pages from Late Byzantine Philosophy of History. *BZ* 57 (1964) 346–373, hier 358–359, die von der Forschung übernommen wurde (Hunger, Literatur I 489; Nicoloudis, Laonikos Chalkokondyles 63–64). S. auch unten S. 215.

[8] Bereits Krumbacher, Geschichte 304, hat auf diese Stellen des Chalkokondyles hingewiesen. S. auch Moravcsik, Byzantinoturcica I 394; N.B. Tomadakes, Περὶ ἁλώσεως τῆς Κωνσταντινουπόλεως ... Athen 1969^{2}, 210–211; A. Vacalopoulos, Origins of the Greek Nation. The Byzantine Period, 1204–1261. New Brunswick 1970, 232–233; D. A. Zakythinos, Le despotat grec de Morée II. London 1975^{2}, 345; Hunger, Literatur I 489; Sp. Vryonis, Jr., Recent Scholarship on Continuity and Discontinuity of Culture: Classical Greeks, Byzantines, Modern Greeks. *Byzantina kai Metabyzantina* 1 (1978) 237–256, hier 237 A. 2; vgl. auch R. Maisano, Il problema della forma letteraria nei proemi storiografici bizantini. *BZ* 78 (1985) 329–343, hier 340. Was Nicoloudis, Laonikos Chakokondyles 61, hierzu anmerkt, ist in unserem Zusammenhang bedeutungslos.

vielmehr, grundsätzlich die Beziehung der westlichen Welt mit Byzanz zu definieren: Die Vermischung der Römer (Romäer) und der Griechen steht außer Zweifel, aber „... γλῶτταν μὲν καὶ ἤθη διὰ τὸ πολλῷ πλέονας Ῥωμαίων Ἕλληνας αὐτοῦ ἐπικρατεῖν διὰ τέλους φυλάξαι, τοὔνομα μέντοι μηκέτι κατὰ τὸ πάτριον καλουμένους ἀλλάξασθαι, καὶ τούς γε βασιλεῖς Βυζαντίου ἐπὶ τὸ σφᾶς αὐτοὺς Ῥωμαίων βασιλεῖς τε καὶ αὐτοκράτορας σεμνύνεσθαι ἀποκαλεῖν, Ἑλλήνων δὲ βασιλεῖς οὐκέτι οὐδαμῇ ἀξιοῦν" (I 4,11–16). Griechen sind nunmehr alle, die Griechisch sprechen, unabhängig von ihrem religiösen Credo, mit dem sich unser Historiker übrigens keinesfalls in ungetrübter Harmonie befindet. Es ist klar, daß Laonikos, nüchterner als sein Lehrer Plethon, eine Flurbereinigung in deutlicher historischer Ausrichtung vornimmt, wobei er mit erheblicher Aufmerksamkeit und Genauigkeit den Annäherungsprozeß zwischen Römern und Griechen analysiert[9]. So ist es nicht mehr verwunderlich, daß Chalkokondyles den Völkernamen *Rhomaios* verwendet, um die alten Römer (Lateiner) zu bezeichnen[10]. Es sei hier nachdrücklich unterstrichen, daß diese Analyse ihren Platz im historischen Bericht des Laonikos an dessen Beginn gefunden hat, unmittelbar nach dem Vorwort. Dies läßt, so meine ich, erkennen, daß Chalkokondyles die Absicht hat, vor der Darstellung der Ereignisse eine Definition dieser Realität zu geben. Da er andererseits aber meint, ein anspruchsvolles literarisches Werk zu schreiben, bemüht er sich, seinem Text das angemessene Maß an Fiktion angedeihen zu lassen; letztere tritt dann dadurch in Erscheinung, daß sie, in einem gewissen Ausmaß, die Ereignisse verdeckt. So wird beispielsweise die Eroberung Konstantinopels als langfristige Rache des Westens für die Eroberung Trojas durch die Griechen interpretiert (II 166,24 – 167,4), wenngleich die Vaterschaft an diesem herodoteischen Ideologem[11] nicht unserem Historiker zukommt, da schon lange vor ihm Niketas Choniates (652,79–83 van Dieten) dieselbe Meinung zum Ausdruck gebracht hat und schließlich auch der andere Historiker der Eroberung, Michael Kritobulos (170,9–17 Reinsch) diese Auffassung geteilt zu haben scheint.

Der Kampf zwischen Ost und West ist die Achse, um die sich für den Historiker Chalkokondyles alles dreht. Der Westen ist freilich, dies sei vorweg bemerkt, nicht der Raum, der ihm in irgend einer Hinsicht historische Probleme bereitet hätte. Da er von Anfang an auf sein konkretes

[9] Vgl. Sp. Vryonis, Jr., Introductory Remarks on Byzantine Intellectuals and Humanism. *Skepsis* 2 (1991) 104–140, hier 117.

[10] Tomadakes, Περὶ ἁλώσεως 209; Hunger, Literatur I 486.

[11] Nach Herodot (1, 1–5) raubten die Phöniker Io aus Argos und die Griechen Europe aus Tyros, was mit den analogen Entführungen der Medea und der Helena fortgesetzt wurde.

Konzept ausgerichtet war, sammelte er sein Material sorgsam vorwiegend aus zeitgenössischen Quellen, ohne freilich die Auswertung älterer Berichte und Vorlagen zu vernachlässigen[12]; im Übrigen ist das Ambiente ja nicht unbekannt. Mag sein, daß die westliche Welt zahllose Seiten seines Werkes füllt und daß daraus seine Bewunderung für die vielfältigen Fähigkeiten der Deutschen und der Ungarn erkennbar wird (I 64,13 – 68,7)[13]; mag sein, daß eine ausgedehnte Passage Spanien gewidmet ist[14] und daß – wie wir gesehen haben – Stadtbeschreibungen inseriert werden; aber der Ort, auf den sich das Interesse des Laonikos konzentriert, ist der Osten. Der Kampf des Ostens gegen den Westen nimmt in Laonikos' Werk nahezu metaphysische Dimensionen an, die im Ringen zwischen Christentum und Islam Gestalt finden: „... διακεκρίσθαι γὰρ ἐς δύο σύμπασαν θρησκείας τήν γε ἐγνωσμένην ἡμῖν οἰκουμένην, τήν τε τοῦ Ἰησοῦ καὶ τὴν σφῶν αὐτῶν θρησκείαν, ἐναντίαν ταύτῃ πολιτευομένην· τὰς γὰρ λοιπὰς τῶν θρησκειῶν οὔτε ἐς βασιλείαν οὔτε ἀρχὴν ἡντιναοῦν καταστῆναι" (I 95,21 – 96,3).

Das Auftreten der Türken auf der historischen Bühne stellte, wie wir gesehen haben, für Chalkokondyles eine Herausforderung dar. Als echtes Kind seiner Zeit, die spontan und mit guten Gründen größtes Interesse für das neu aufgetretene Volk zeigte, suchte er auf jede Weise, die Türken aus der Nähe kennenzulernen, sie zu verstehen und sie dann seinem Lesepublikum vorzustellen: „... καὶ ὡς τὰ ἐκείνων (scil. Τούρκων) μεγάλα ἐγένετο, ἐς μέγα ἀεὶ ἐς τόνδε τὸν χρόνον ἰόντα εὐδαιμονίας, ἐπιμνησόμεθα ἐπεξιόντες, ἐφ' ὅσον δὴ ἐς τὸ ἀκριβέστερον ἐπυθόμεθα" (I 7,6–9). Hier sollte er ganz anders agieren als gegenüber dem Westen, den er ja kannte und erlebt hatte. Er scheute keine Mühen, um zu diesem Erfolg zu kommen: Er lernte Türkisch, um türkische Quellen unmittelbar benützen zu können (in erster Linie mündliche Überlieferungen oder mythologische Erzählungen)[15], wobei er in

[12] Die Informationen über seine Quellen sind freilich spärlich; s. diesbezüglich, was Moravcsik, Byzantinoturcica I 393, und Hunger, Literatur I 488, vermerken. Nicoloudis wiederholt die Ergebnisse seines Artikels (Observations on the possible sources, s. oben S. 206, mit A. 2) fast wörtlich in seinem Buch (Laonikos Chalkokondyles, 68–75), bringt aber im übrigen nichts Neues. S. auch unten S. 210, mit A. 17.

[13] S. H. Ditten, Bemerkungen zu Laonikos Chalkokondyles' Deutschland-Exkurs. *BF* 1 (1966) 49–75.

[14] Ders., Spanien und die Spanier im Spiegel der Geschichtsschreibung des byzantinischen Historikers Laonikos Chalkokondyles (15. Jahrhundert). *Helikon* 3 (1963) 170–195; M. Morfakidis, La Península Ibérica en la obra de Calcocondilas. *Erytheia* 6 (1985) 69–82; M. Morfakidis – Encarnacion Motos, Un pasaje de Laonicos Calcocondylas relativo a la batalla de la Higueruela y a sus consecuencias immediatas, in: IV Coloquio de historia medieval andaluza. Almería 1988, 71–82.

[15] Vgl. S. Baştav, Die türkischen Quellen des Laonikos Chalkondylas, in: Akten des XI. internationalen Byzantinistenkongresses München 1958. München 1960, 34–42.

dem bekannten Abschnitt seines Werkes, der sich mit den wirtschaftlichen Grundlagen des türkischen Staates befaßt (II 197,20 – 201,18), mitteilt, daß er seine Informationen von „τῶν τοῦ βασιλέως γραμματιστῶν" (II 201,10) erhalten habe[16]. In manchen Fällen bedurfte es auch keiner schriftlichen Quelle, wie zum Beispiel anläßlich des Feldzugs Murats II. in die Peloponnes (1446), bei dem der Historiker Augenzeuge war[17].

Was die klassischen Vorbilder für Chalkokondyles betrifft, so befindet sich die Forschung in vollständigem Einklang: Herodot und Thukydides sind die zwei Quellen der Inspiration für die *Apodeixeis*[18]. Wenn sich die Feststellung des literarischen Vorbildes eher leicht gestaltet, so bleibt doch noch die Begründung der Auswahl des konkreten Vorbildes durch Laonikos offen. Hier sei vermerkt, daß bislang eher an der Oberfläche bleibende Positionen vertreten wurden, die in der Regel der Ansicht zuneigen, daß Chalkokondyles, da er ja viele fremde Völker beschreiben wollte, fast natürlich auf Herodot als historische Vorlage zurückgreifen mußte[19]. Ich glaube jedoch, daß diese allzu vereinfachende Position heute keine ernsthaftere Unterstützung mehr beanspruchen darf; im Übrigen bedeutet sie indirekt auch eine Unterbewertung des Chalkokondyles selbst als Historiker. Andererseits konzentrierte die bisherige Forschung ihre Aufmerksamkeit zweifellos mehr auf die stilistische und insbesondere die sprachliche Mimesis des Chalkokondyles im Hinblick auf die zwei Vorbilder[20], ohne ihre Aufmerksamkeit auf eine andere Dimension des Textes des Athener Historikers zu richten, nämlich seine ideologische Basis; dies verhinderte aber schließlich auch eine moderne Betrachtungsweise seines Textes.

[16] Hierzu s. den wichtigen Beitrag von Sp. VRYONIS, Jr., Laonikos Chalkokondyles and the Ottoman Budget. *International Journal of Middle Eastern Studies* 7 (1976) 423–432, hier 426–427 (= Studies on Byzantium, Seljuks and Ottomans [*Byzantina kai Metabyzantina* 2]. Malibu 1981, Nr. 12).

[17] S. ZACHARIADOU, Τὸ Χρονικό 14, A. 2; vgl. auch P. SCHREINER, Die byzantinischen Kleinchroniken II. Wien 1977, 467–469.

[18] KRUMBACHER, Geschichte 303; TOMADAKES, Περὶ ἁλώσεως 210; MORAVCSIK, Byzantinoturcica I 392–393; HUNGER, Literatur I 487–489; NICOLOUDIS, Laonikos Chalkokondyles 76f.; vgl. weiters G. OSTROGORSKY, Geschichte des byzantinischen Staates. München 1963³, 386; S. RUNCIMAN, The Fall of Constantinople 1453. Cambridge 1965, 193–194, und A. PERTUSI, La caduta di Constantinopoli II. Florenz 1976, 194. Ausschließlich Thukydides nennt, aus unbekannten Gründen, W. TREADGOLD, A History of the Byzantine State and Society. Stanford 1997, 836.

[19] „Herodot des 15. Jahrhunderts" nennt ihn KRUMBACHER, Geschichte 303; vgl. TOMADAKES, Περὶ ἁλώσεως 210, und NICOLOUDIS, Laonikos Chalkokondyles 77. Wichtiger sind die Positionen von MORAVCSIK, Byzantinoturcica I 392–393, und von HUNGER, Literatur I 487, ohne daß die Argumentation weiter vertieft würde.

[20] Man vgl. etwa KRUMBACHER, Geschichte 303, TOMADAKES, Περὶ ἁλώσεως 210–211, HUNGER, Literatur I 486, 488–489, und NICOLOUDIS, Laonikos Chalkokondyles 77–78.

Untersucht man die Art, in der Chalkokondyles in den *Apodeixeis* die beiden Historiker der Antike verwertet, so kommt man eher zwanglos zu dem Ergebnis, daß die Auseinandersetzung mit ihnen in deutlich unterschiedlicher Weise erfolgt: Thukydides dient als Vorbild für den sprachlichen Stil und teilweise für die Technik der Strukturierung des Inhaltes. So hat etwa die Selbstdarstellung des Laonikos im Vorwort seines Werkes einen eindringlichen thukydideischen Charakter („Λαονίκῳ Ἀθηναίῳ τῶν κατὰ τὸν βίον οἱ ἐς ἐπὶ θέαν τε καὶ ἀκοὴν ἀφιγμένων ἐς ἱστορίαν ξυγγέγραπται τάδε ...", I 1,1–2), typische Wörter und Phrasen verweisen unmittelbar auf Thukydides[21], und auch der ausführliche historische Rückblick im ersten Buch des Chalkokondyles gemahnt an die analoge Einführung, die im entsprechenden Buch des Athener Historikers enthalten ist.

Beschränken sich die Beziehungen des Chalkokondyles zu Thukydides vor allem auf Darstellungstechnik und Vokabular, so sieht es bei Herodot anders aus. Zwar fehlen die typischen Wortanklänge nicht, doch wird ebenso deutlich, daß Laonikos das reiche toponymische und anthropologische Material verwendet, das Herodot zu bieten hat; so entspricht beispielsweise die Beschreibung der Fähigkeiten der Germanen (Chalkokondyles I 66,1–5) der Tapferkeit der Libyer und der Thraker (Herodot 4, 187f. und 5, 3f.), das kaspische Meer des Laonikos (I 109,19–110,21) verweist auf die entsprechende Beschreibung bei Herodot (1, 203–204), und ebenso begegnet bei Chalkokondyles die wohlbekannte Königin der Massageten Tomyris (I 154,11–12). Die Reihe der Beispiele ließe sich beliebig fortsetzen. Ich glaube, daß der „Vater der Geschichtsschreibung" als Vorbild für Chalkokondyles' Werksstruktur und historische Ausrichtung gelten darf, welche Aspekte ja nur eine entfernte Beziehung zur Formulierungstechnik oder zur Wortwahl haben. Die Entscheidung des Chalkokondyles für Herodot geschieht nach reiflichen Überlegungen und trägt deutlich symbolische Züge in sich. Um dies zu verdeutlichen, möchte ich an dieser Stelle kurz auf die Struktur und vor allem auf den historischen Rahmen der herodoteischen Position zu sprechen kommen.

Wie bekannt, richtet sich Herodots Werk an ein griechisches Publikum des 5. Jahrhunderts vor Christus, das begierig ist, den unbekannten Perser näher kennenzulernen; im Mittelpunkt seiner Darstellung steht daher der Orient und nicht der griechische Raum. Sein Werk, das eine Fülle bekannter Novellen und Anekdoten aufweist, ist insoferne vieldimensional, als um

[21] Nach wie vor nützlich ist die, freilich nicht abgeschlossene, Studie von F. RÖDEL, Zur Sprache des Laonikos Chalkondyles und des Kritobulos aus Imbros, in: Programm des königlichen humanistischen Gymnasiums Ingolstadt 1904–05. München 1905, hier 12–34.

den Kern des historischen Berichtes ein ganzes System von parallelen Erzählungen, Analysen, Beschreibungen, Gemälden, geographischen Bemerkungen usw. harmonisch mit den jeweiligen Ereignissen verwoben ist[22]. Infolgedessen stellt sich das Bild des Anderen bei Herodot, der als erster diese historiographische Technik benützt, als eine komplexe Prozedur dar, in welcher in vieler Hinsicht die kritische Betrachtungsweise des Nicht-Griechen durch den Griechen dominiert[23]. Es ist klar, daß in Fällen des Andersseins, wie in dem eben diskutierten, vorauszusetzen ist, daß a (die Griechen) nicht gleich b (die Nicht-Griechen) sein kann[24], d.h., daß das Thema der Identität der Griechen zur Debatte steht, das Element ihrer Einheit gegenüber allen anderen Völkern, wie sich dies aus der Diskussion zwischen Kroisos und Solon bei Herodot (1, 30–33) ergibt[25]. Der Parameter des geographischen Raumes ist ebenfalls ein grundlegendes Element dieser Untersuchung: Auch in diesem Fall bleiben a und b ganz verschieden. Mit der Analyse des kulturellen Andersseins sucht er jeden Aspekt seines Gegenstandes mit dem kritischen Blick sowohl des Historikers (der die Eigenheiten, Verhaltensweisen, Stereotypen etc. vermerkt) als auch des Reisenden zu erfassen, der zunächst seinen eigenen Raum gründlich kennengelernt hat, um dann dort, wo ihm dies erforderlich erscheint, Vergleiche anstellen zu können, die für seinen Leser verständlich sind, wie zum Beispiel der Vergleich der Flüsse Nil und Mäander (Herodot 2, 29)[26].

[22] Eine höchst geglückte Formulierung, die das Werk des antiken Historikers trefflich charakterisiert, kommt von H.R. Immerwahr: „... It is a highly organized and complex work of art" (Form and Thought in Herodotus. Cleveland 1966, 306).

[23] Die klassische Studie zu dem hier behandelten Thema stammt von F. Hartog, The Mirror of Herodotus. The Representation of the Other in the Writing of History. Berkeley – Los Angeles – London 1988. Soeben erschien von demselben Autor ein weiteres Buch zum Thema: Mémoire d'Ulysse. Récits sur la frontière en Grèce ancienne. Paris 1996; hierzu die Anzeige von G. Lenclud, Les Grecs, les autres (et nous) (note critique). *Annales* 53 (1998) 695–713. Von großem Interesse ist weiters der Artikel von R. Bichler, Wahrnehmung und Vorstellung fremder Kultur. Griechen und Orient in archaischer und frühklassischer Zeit, in: M. Schuster (Hrsg.), Die Begegnung mit dem Fremden (*Colloquium Rauricum* 4). Stuttgart-Leipzig 1996, 51–74, hier 71f. Aus der weiteren Bibliographie erwähne ich den von G. Nenci und O. Reverdin herausgegebenen Band: Hérodote et les peuples non grecs (*Fondation Hardt, Entretiens* 35). Vandoeuvres-Genève 1990, sowie das ebd. erschienene Werk Grecs et barbares (*Fondation Hardt, Entretiens* 8). Vandoeuvres-Genève 1962. Schließlich sei auf die große Zusammenfassung von P. Cartledge, The Greeks. Oxford-New York (1997), verwiesen, in der Herodot, zusammen mit Thukydides, Xenophon und Aristoteles, als Referenzautor für die Analyse des Phänomens des Anderen in der antiken Historiographie dient.

[24] Hartog, The Mirror of Herodotus 212.

[25] Zum geistigen Hintergrund dieser Begegnung s. die sehr gute Analyse von Immerwahr, Form and Thought in Herodotus 156–161, der auch die ältere zum Thema gehörige Bibliographie anführt, unter welcher zweifellos der Artikel von O. Regenbogen, Die Geschichte von Solon und Krösus, Kleine Schriften. München 1961, 101–124 (= W. Marg [Hrsg.], Herodot, Eine Auswahl aus der neueren Forschung. München 1982[3], 375–403) hervorzuheben ist.

Dieser Exkurs über Herodot war, so meine ich, erforderlich, um sich an Chalkokondyles aus dessen eigenem Blickwinkel annähern zu können. Die „Anderen" in den *Apodeixeis* sind natürlich die Türken[27], denen er dieselbe Aufmerksamkeit widmet wie Herodot den Persern[28]. Nachdem er von Anfang an, wie gezeigt, das Thema der griechischen Identität – durch die Differenzierungen zwischen Griechen, Römern und Lateinern – gelöst hat und in ähnlicher Weise auf die religiösen Auseinandersetzungen eingegangen ist, die Byzanz und den Westen in den Jahren vor der Eroberung Konstantinopels quälten, ist es ihm nunmehr ein leichtes, in der Komposition seines Geschichtswerkes fortzufahren und sich dem türkischen Anderssein zu widmen, wobei er als Leitbild den Text des Herodot vor Augen hat. Eine (kleine) Rolle bei dieser Orientierung mag die folgende Parallele gespielt haben: So wie er nach der Erhebung gegen die Acciaiuoli aus Athen verbannt wurde, so war auch Herodot nach dem mißglückten Aufstand gegen den Tyrannen Lygdames (wahrscheinlich 466 v. Chr.) aus seiner Vaterstadt Halikarnass vertrieben worden.

Der weitere Weg ist für Chalkokondyles, wenigstens teilweise, vorgezeichnet: Nach der einleitenden Zusammenfassung der Weltgeschichte (I

[26] Hartog, The Mirror of Herodotus 225f., 248f., 260f.

[27] Zum Bild des Anderen bei byzantinischen Autoren, ein Thema, das die Forscher in letzter Zeit besonders beschäftigt, s. die analytische Bibliographie bei O.J. Schmitt, Das Normannenbild im Geschichtswerk des Niketas Choniates. *JÖB* 47 (1997) 157–177, hier 157, A. 2. Eine knappe Auswahl an früheren Studien: A.A.M. Bryer, The Late Byzantine Identity, in: Byzantium, Identity, Image, Influence. XIX Intern. Congress of Byzant. Studies, Major Papers. Copenhagen 1996, 49–50; J. Koder, Zum Bild des „Westens" bei den Byzantinern in der frühen Komnenenzeit, in: Deus qui mutat tempora, Festschrift für A. Becker. Sigmaringen 1987, 191–201; ders., Die Sicht des „Anderen" in Gesandtenberichten, in: Die Begegnung des Westens mit dem Osten. Sigmaringen 1993, 113–129; ders., Byzantinische Identität – Einleitende Bemerkungen, in: Byzantium, Identity, Image, Influence. XIX Intern. Congress of Byzant. Studies, Major Papers ..., 3–6; W. Hörandner, Das Bild des Anderen: Lateiner und Barbaren in der Sicht der byzantinischen Hofpoesie. *BSl* 54 (1993) 162–168; ders., Η εικόνα του άλλου. Λατίνοι, Φράγκοι και βάρβαροι από τη σκοπιά της αυλικής ποίησης των Κομνηνών. *Dodone* 23 (1994) 115–131; D.C. Smythe, Byzantine Identity and Labelling Theory, in: XIX Intern. Congress of Byzant. Studies, Major Papers ..., 26–36; ders., Outsiders by *Taxis*: Perceptions of Non-Conformity in Eleventh and Twelfth-Century Literature. *BF* 24 (1997) 229–249; ders., Women as Outsiders, in: Liz James (Hrsg.), Women, Men and Eunuchs. Gender in Byzantium. London – New York 1997, 149–167.

[28] Sehr nützlich hierzu der Artikel von P. Briant, Hérodote et la société perse, in: Hérodote et les peuples non grecs, 69–104.

2,20 – 6,12) wendet er sich den Anfängen der Auseinandersetzung zwischen Byzanz und den Türken zu. Hier behandelt er die Sagen, welche mit dem ersten Auftreten der Türken in Verbindung zu bringen sind; sie stehen in Wechselbeziehung mit analogen Sagen in der Einführung, die Herodot den Medern und den Persern widmet (Herodot 1, 1–5). In Buch I behandelt Chalkokondyles weiters das Erscheinen der Osmanen in Europa und den Tod Murats I. am Amselfeld (1389), entsprechend der Darstellung des großen Aufschwungs der Perser bis zum Tod des älteren Kyros im Krieg gegen die Massageten bei Herodot (1, 201–206). Hier sei eine Besonderheit hervorgehoben: Die personenzentrierte Strukturierung des Materials, die so charakteristisch für Herodot ist – nicht nur im sogenannten *Lydikos*, sondern auch in anderen Teilen seines Werkes (z.B. in Buch II und III die Herrschaft des Kambyses, des Dareios und des Xerxes) – , ist auch ein Kennzeichen des Chalkokondyles: Die Präsenz Murats im ersten Buch, Bayezids im zweiten, Timur Lengs im dritten und der weiteren Sultane in den folgenden Büchern, aber auch die „Porträts", die er in seine Erzählung einbaut und mit denen er verschiedene Personen einführt (z.B. den in jeder Hinsicht eindrucksvollen Murat: I 50,22 – 52,16), verdeutlichen seine Absichten. So darf man annehmen, daß bei beiden Historikern die Leitlinien der Geschichte gleich ausgerichtet sind.

Ein weiterer Beleg der Parallelen zwischen Herodot und Chalkokondyles sind die Skythenfeldzüge der Perser bzw. der Mongolen. Es ist weithin akzeptiert, daß die Beschreibung des Feldzuges des Dareios gegen die Skythen bei Herodot (4, 1–144) eine vorbereitende Einleitung des Berichtes über den Feldzug der Perser nach Griechenland darstellt[29]. Die bezaubernden Schilderungen, die der *Skythikos* von Land und Leben der Einwohner, von ihren Sitten usw. enthält, wurden von anderen eingehend gewürdigt[30]. Einen *Skythikos* gibt es auch bei Chalkokondyles, freilich mit einem Unterschied: Der Feldzug Timur Lengs gegen die „Skythen", wie Laonikos die Krimtataren nennt, bietet ihm die Möglichkeit, sich ausführlich mit Rußland zu befassen, nachdem er eingangs sein Vorbild indirekt erwähnt hat: „... καὶ ὡς Δαρείῳ τῷ Ὑστάσπεω βασιλεῖ γενομένῳ Περσῶν καὶ ἐπιστρατεύσαντι αὐτοὺς οὐδέν τι προὐχώρησεν, ὥρμητο αὐτὸς ἐπὶ τοῦτο τὸ κλέος ἰέναι" (I 119,11–13). Mag sein, daß bei Chalkokondyles die eindrucksvollen Beschreibungen Herodots von den skythischen Jägern fehlen, doch dafür finden sich bei ihm ebenso wichtige Erwähnungen der slawischen Sprachen und ihrer Verwandtschaft untereinander (I 122, 5–7), aber auch

[29] HARTOG, The Mirror of Herodotus 35.

[30] Den Skythen ist übrigens der gesamte erste Abschnitt des Buches von HARTOG, The Mirror of Herodotus 1–206, gewidmet.

Berichte über die übrigen slawischen Völkerschaften, christliche oder nichtchristliche[31].

Abschließend seien noch zwei Elemente der Annäherung des Chalkokondyles an Herodot hervorgehoben: Das erste hat mit der Rolle zu tun, die die Religion in seiner historischen Darstellung spielt, das zweite mit den sogenannten „Anekdoten" des Laonikos, wie Hunger[32] sie genannt hat. Daß die jeweiligen Geschehnisse vom Schicksal bestimmt werden, das von der Gottheit festgesetzt wird, tritt in der gesamten Darstellung des „Vaters der Geschichtsschreibung" deutlich hervor[33]; die Vorherbestimmung regelt die Taten der Protagonisten, ohne daß jedoch die persönliche Teilhabe am Fällen von Entscheidungen und an ihrer Ausführung dadurch beeinträchtigt würde. Die Orakel, an die Herodot zutiefst glaubt, sagen einfach das Schicksal voraus. Es wurde bereits der Glaube des Chalkokondyles an die Sibylle und an die Leon VI. zugeschriebenen Orakel erwähnt[34]. Auch hat man bereits darauf hingewiesen, daß die Tyche in ihrer Bedeutung bei Laonikos eher mit der Heimarmene seines Lehrers Plethon in Verbindung zu bringen ist als mit der klassischen Bedeutung des Wortes[35]. Die Worte des türkischen Kämpfers in der Schlacht am Amselfeld, der als echter Muslim zutiefst an die Vorherbestimmung glaubt, zeigen schlaglichtartig auf, wie sehr Chalkokondyles mit diesen Anschauungen übereinstimmt (II 127,23 – 130,3). Die von Hunger so genannten „Anekdoten" schließlich mögen Abwechslung in die Darstellung des Athener Historikers bringen, doch würde ich zögern, sie dem Einflußbereich Boccaccios zuzuordnen, wie dies Hunger[36] meint, selbst wenn ihr Inhalt in vieler Hinsicht erotisch ist. Ich meine vielmehr, daß die bekannten Novellen des Herodot auch in diesem Fall das Vorbild für Chalkokondyles sind; im übrigen steht die gehäuft auftretende erotische Komponente ihres Inhaltes außer Zweifel (1, 7–13; 9, 108–113).

Die vorangegangenen Überlegungen vermögen nach meiner Meinung die Arbeitshypothese zu stützen, daß die Beziehung des Chalkokondyles zum Orient auf einer rein funktionalen und keinesfalls oberflächlichen

[31] Vgl. H. DITTEN, Der Rußland-Exkurs des Laonikos Chalkokondyles, interpretiert und mit Erläuterungen versehen (*BBA* 39). Berlin 1968, mit eingehendem Kommentar des Textes.

[32] HUNGER, Literatur I 488.

[33] Sehr interessant hierzu die jüngste Studie von J. GOULD, Herodotus and Religion, in: S. HORNBLOUER (Hrsg.), Greek Historiography. Oxford 1994, 91–106.

[34] S. oben S. 207.

[35] TURNER, Pages from Late Byzantine Philosophy of History 359–360, dessen Meinung HUNGER, Literatur I 489 übernimmt.

[36] HUNGER, Literatur I 488.

Mimesis Herodots beruht. Für den Westen hingegen bietet sich keine vergleichbare Arbeitsvorlage an; vielleicht fühlte unser Historiker das Bedürfnis, die ihm unbekannte Welt des Orients zu verstehen, nicht hingegen die westliche, mit der er seit langem vertraut war.

WOLFGANG STROBL / SALZBURG

EIN GRIECHISCHER BRIEF EINES VERONESER HUMANISTEN ANLÄSSLICH BESSARIONS SCHRIFT „*IN CALUMNIATOREM PLATONIS*"*

praeceptori meo Wolfgang Speyer
tredecim lustris feliciter peractis
natalicium oblatum

Der Philosoph Georgios v. Trapezunt (1395–1484)[1] hatte in seinem 1455 erschienenen Werk *Comparationes philosophorum Platonis et Aristotelis* eine Lanze für die Lehren des Aristoteles gebrochen und in Auseinandersetzung mit dem Neuheiden Georgios Gemistos Plethon (1355–1452) Platons Philosophie verworfen. Solche Ansichten konnten nicht unwidersprochen bleiben. Basileios Bessarion (1402–1472), Kardinal, Humanist und Diplomat[2], versuchte mit seinem Werk *In calumniatorem Platonis*[3] das Haupt der Akademie zu rehabilitieren und Georgios' Ansicht einer allgemeinen Überlegenheit des Aristoteles über Platon zu widerlegen, ohne aber dabei die Bedeutung des Aristoteles zu schmälern[4]. Das 1457 begonnene,

* Für wertvolle Verbesserungsvorschläge habe ich Herrn Prof. W. Hörandner, Wien, und Herrn Prof. W. Speyer, Salzburg, meinen aufrichtigen Dank auszusprechen.

[1] J. Monfasani, George of Trebizond. A biography and a study of his rhetoric and logic. Leiden 1976 (= *Columbia Studies in the Classical Tradition* 1), v.a. 201–229. J. Monfasani (Hrsg.), Collectanea Trapezuntiana. Texts, documents and bibliographies of George of Trebizond. New York 1984 (= *Medieval and Renaissance Texts and Studies* 25. *Renaissance Texts Series* 8).

[2] Die Literatur zu Bessarion ist selbst für den Fachmann kaum mehr überschaubar. Ich verweise hier nur auf einen hervorragend gestalteten Ausstellungskatalog, der neben wissenschaftlichen Beiträgen eine umfassende Bibliographie enthält: G. Fiaccadori (Hrsg.), Bessarione e l'umanesimo. Catalogo della mostra. Napoli 1994 (= *Istituto Italiano per gli Studi Filosofici. Saggi e ricerche* 1).

[3] Herausgegeben von L. Mohler, Kardinal Bessarion als Theologe, Humanist und Staatsmann. Funde und Forschungen. II. Band Bessarionis in Calumniatorem Platonis libri IV (= *Quellen und Forschungen aus dem Gebiet der Geschichte* 22). Paderborn 1927 (Ndr. Aalen 1967).

[4] Zur philosophischen Auseinandersetzung allgemein: L. Mohler, Kardinal Bessarion als Theologe, Humanist und Staatsmann. Funde und Forschungen. 1. Band Darstellung (= *Quellen und Forschungen aus dem Gebiet der Geschichte* 20). Paderborn 1923 (Ndr. Aalen

1469 bei Sweynheym und Pannartz in Rom gedruckte Werk bildet einen Meilenstein in der philosophischen Literatur der Renaissance, da es weit mehr als eine Kontroverse Bessarions mit dem Trapezuntier zum Inhalt hat. Bessarion holt weit aus und bietet eine gründliche Einführung in die (dem lateinischen Westen noch weithin unbekannte) Weltbetrachtung und das schriftstellerische Schaffen Platons[5]. Dementsprechend konnte die Schrift bei den italienischen Humanisten ihre Wirkung nicht verfehlen. Die vielen Briefe, in denen sie ihre Begeisterung für die Schrift schwärmerisch bekunden, legen dafür eindrucksvoll Zeugnis ab.

In Band 28, Jahrgang 1979 dieser Zeitschrift veröffentlichten K. A. Neuhausen und Erich Trapp fünf lateinische Briefe von Humanisten, die nach der Lektüre von Bessarions Schrift dem Autor dankten und ihn mit überschwenglichem Lob feierten[6]. Dieser kleinen Sammlung von Briefen sei hier ein weiterer, allerdings in griechischer Sprache abgefaßter, hinzugefügt, der bisher unbeachtet und unveröffentlicht blieb.

Der Verfasser dieses Briefes ist der Mönch Hilarion aus Verona (um 1440–um 1484)[7]. Hilarion, mit bürgerlichem Namen Nicolò Fontanelli,

1967), 346–358. G. di Napoli, Il cardinale Bessarione nella controversia tra Platonici ed Aristotelici, in: Il cardinale Bessarione nel V centenario della morte (1472–1972). Conferenze di studio 7–18 nov. 1972 tenute nella «Sala dell'Immacolata» del Convento dei SS. XII Apostoli in Roma. Roma 1974, 85–108. P. O. Kristeller, Platonismo bizantino e fiorentino e la controversia su Platone e Aristotele, in: A. Pertusi (Hrsg.), Venezia e l'Oriente fra tardo Medioevo e Rinascimento (= *Civiltà europea e civiltà veneziana. Aspetti e problemi* 4). Firenze 1966, 103–116. B. Lotti, Cultura filosofica di Bessarione: la tradizione platonica, in: G. Fiaccadori (Hrsg.), Bessarione e l'umanesimo. Catalogo della mostra (= *Istituto Italiano per gli Studi Filosofici. Saggi e ricerche* 1). Napoli 1994, 79–103.

[5] Vgl. L. Mohler, Die Wiederbelebung des Platonstudiums in der Zeit der Renaissance durch Kardinal Bessarion. *3. Vereinsschrift der Görresgesellschaft.* Köln 1921, 41–48.

[6] K. A. Neuhausen/E. Trapp, Lateinische Humanistenbriefe zu Bessarions Schrift „In calumniatorem Platonis". *JÖB* 28 (1979) 141–165.

[7] Mit meiner Dissertationsschrift hoffe ich, diese vielseitige Persönlichkeit (*optimus interpres, vates orator et idem* nennt ihn sein Zeitgenosse und Veroneser Landsmann Virgilio Zavarise) auch im deutschen Sprachraum bekannter zu machen. Für die Rekonstruktion seiner Vita und Werke vgl. G. B. C. Giuliari, La letteratura veronese al cadere del secolo XV e le sue opere a stampa. Edizioni di opere veronesi Quattrocentine (1). *Il Propugnatore* 6,2 (1873) 217–220, Nr. *258. L. Massimo, Ilarione da Verona e la sua „Crisias". *Roma e l'Oriente.* Anno V, 10 (1915) 106–120; *Roma e l'Oriente.* Anno VI, 11 (1916) 67–75. M. Fuiano, Un monaco umanista: Ilarione da Verona. *Benedictina* 21 (1974) 131–163 (= Studi di storiografia medioevale ed umanistica. Napoli 1975 [= *Geminae Ortae n.s.* 7], 281–328). L. Gualdo Rosa, Ilarione. Copia Idruntine expugnationis, in: L. Gualdo Rosa/I. Nuovo/D. Defilippis (Hgg.), Gli umanisti e la guerra otrantina. Testi dei secoli XV e XVI. Bari 1982 (= *Nuova Biblioteca Dedalo* 5), 19–41. R. Avesani, Verona nel Quattrocento. Parte terza: La letteratura [in: Verona e il suo territorio IV,2]. Verona 1984, 206–210. P. Farenga/M. Miglio, Giovanni Filippo de Lignamine: «Vita et

schloß sich 1464 der in Padua von Ludovico Barbo gegründeten Kongregation der hl. Iustina[8] an und trat in seiner Heimatstadt in das Benediktinerkloster der hll. Nazarus und Celsus ein. Von Venedig berief ihn Sixtus IV. (1471–1484) bald nach seiner Inthronisation nach Rom an den päpstlichen Hof, wo er das Amt eines *cubicularius secretus* bekleidete. Aus nicht näher bekannten Gründen fiel er beim Papst kurze Zeit später in Ungnade, so daß er Rom verlassen und im Kloster S. Angelo von Gaeta Zuflucht suchen mußte. Nicht lange nach dem Tod Kardinal Pietro Riarios († 5. Jan. 1474) durfte der Mönch nach Rom zurückkehren und den Dienst beim Papst wiederaufnehmen. Mit etwas mehr als vierzig Jahren verlor der Benediktiner auf einer Pilgerreise nach Jerusalem in den Fluten der Ägäis sein Leben. Hilarion pflegte Kontakte und Freundschaften mit bedeutenden Humanisten seiner Zeit, so mit Francesco Patrizi, Francesco Tedeschini Piccolomini (dem späteren Pius III.) und mit Giovanni Filippo de Lignamine. Unter seinen (wahrscheinlich noch nicht zur Gänze bekannten) Werken finden sich Übersetzungen theologischer Werke aus dem Griechischen, Briefe (unter denen der an Piccolomini über die Einnahme Otrantos durch die Türken herausragt), Gedichte (Elegien, Hexameter, sapph. Strophen) und ein kurzer theologischer Traktat.

Der hier zu edierende Brief bildet den dritten Teil einer „Trilogie", die der Mönch Kardinal Bessarion in Form eines Büchleins übermittelte. Diese Handschrift befand sich eine Zeitlang im Besitz Bessarions, gelangte dann in die Bibliothek Federico da Montefeltros nach Urbino[9]

laudes Ferdinandi regis»; il monaco Ilarione e il «Dialogus ad Petrum s. Xysti cardinalem», in: Cultura umanistica nel Meridione e la stampa in Abruzzo. Atti del convegno, 12–14 novembre 1982. L'Aquila 1984, 119–138. Ferner folgende Einträge in Lexika und Handbücher: K. Sathas, ΝΕΟΕΛΛΗΝΙΚΗ ΦΙΛΟΛΟΓΙΑ. ΒΙΟΓΡΑΦΙΑΙ ΤΩΝ ΕΝ ΤΟΙΣ ΓΡΑΜΜΑΣΙ ΔΙΑΛΑΜΨΑΝΤΩΝ ΕΛΛΗΝΩΝ (1453–1821). Athenai 1868, 104–105 (fehlerhaft!). L. Petit, Art. Hilarion. *Dictionnaire de Théologie Catholique* 6,2 (1947) 2464–2465. M. E. Cosenza, Biographical and bibliographical dictionary of the Italian humanists and of the world of classical scholarship in Italy, 1300–1800. Boston 1962, Vol. II, 1763–1764, und Vol. V, 897. E. Trapp, Art. Ἱλαρίων. *Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit 2. Fasziskel.* Wien 1977 (= *Veröffentlichungen der Kommission für Byzantinistik* 1/4) 116, Nr. 8181. L. Gualdo Rosa, Art. Hilarion Veronensis: Repertorium fontium historiae medii aevi primum ab Augusto Potthast digestum, nunc cura collegii historicorum e pluribus nationibus emendatum et auctum V. Romae 1984, 478–479.

[8] Vgl. A. Amore, Art. Giustina. *Bibliotheca Sanctorum* 6 (1965) 1345–1348. F. G. B. Trolese, La congregazione di S. Giustina di Padova (sec. XV), in: Naissance et fonctionnement des réseaux monastiques et canoniaux. Actes du premier colloque international du C.E.R.C.O.M., Saint-Etienne, 16–18 septembre 1985. Saint-Etienne 1991 (= *C.E.R.C.O.R. Travaux et recherches* 1), 625–644.

[9] Entweder schenkte Bessarion dem Fürsten den Codex oder dieser hat ihn käuflich erworben; vgl. C. Bianca, La formazione della biblioteca latina del Bessarione, in: C.

und gehört heute zum „*Fondo Urbinate*“ der Vatikanischen Bibliothek (Urb. Lat. 737)[10]. Auf ein in griechischen Hexametern abgefaßtes Enkomion auf den Kardinal (fol. 2^{r}–5^{r}) folgt in lateinischer Sprache das Gedicht *Crisias, De signis praecedentibus iudicium* (fol. 6^{r}–37^{v}), ein Kurzepos in drei Büchern, in dem Hilarion das Kommen des Antichrist und die Drangsale vor der zweiten Wiederkunft Christi prophezeit[11]. Auf diese Hexameterdichtung folgt der Brief (fol. 38^{r}–42^{v}), den wir hier erstmals vorlegen, übersetzen und kommentieren wollen[12].

Nach einer kurzen Einleitung beginnt Hilarion seinen Brief mit einem Lobpreis der Areté, die auch Menschen niedriger Herkunft zu höchsten Ehren führen kann. Im zweiten Hauptteil beglückwünscht er Bessarion zu seiner gelungenen Platonapologie gegen Georgios von Trapezunt. Im dritten Hauptteil versucht der Mönch durch das Einbringen von Zitaten aus Platons Werken den Nachweis zu erbringen, daß der heidnische Philosoph bereits christliche Dogmen vorwegnahm und daher als Heiliger verehrt werden soll.

Hilarion schreibt ein einfaches und klares Griechisch, im Satzbau überwiegt die Parataxe. Trotzdem legt der Veroneser Wert auf stilistische Durchformung. Bevorzugt setzt er Wortspiele, Antithesen, Parallelismen und dreigliedrige Ausdrücke ein. Wie in der *Crisias* sticht auch in diesem Brief die Tendenz zum Zitieren ins Auge; häufig zieht Hilarion das Zitat der individuell-schöpferischen Aussage vor.

Bianca/P. Farenga/G. Lombardi u.a. (Hgg.), Scrittura, biblioteche e stampa a Roma nel Quattrocento. Aspetti e problemi. Atti del seminario 1–2 giugno 1979. Città del Vaticano 1980 (= *Littera Antiqua* 1,1), 108–109. Dies., L'Accademia del Bessarione tra Roma e Urbino, in: G. Cerboni Baiardi/G. Chittolini/P. Floriani (Hgg.), Federico di Montefeltro III. La cultura. Roma 1986, 66–67.

[10] Beschrieben von C. Stornajolo, Codices Urbinates Latini 11. Codices 501–1000. Romae 1912, 300–301.

[11] Beide Werke veröffentlichte unlängst P. G. Schmidt, Die *Crisias* des Hilarion von Verona, in: G. Tournoy/D. Sacré (Hgg.), Ut granum sinapis. Essays on Neo-Latin literature in honour of Jozef Ijsewijn, Leuven 1997 (= *Supplementa Humanistica Lovaniensia* 12), 53–86. Das griechische Proömium ediert Schmidt leider unvollständig und aufgrund mancher falscher Lesung fehlerhaft. Von den vielen Anleihen bei den lateinischen Klassikern in der *Crisias* kann Schmidt nur einen Teil nachweisen. Vollständiger: W. Strobl, Die Dichtung ‚Crisias ⟨sive⟩ De signis praecedentibus iudicium‘ des Hilarion von Verona. Kritische Textausgabe, Übersetzung und Studien zur Rezeption des Antichristmythos in der italienischen Renaissance. Diss. Salzburg 1999.

[12] In der Interpunktion und Setzung der Akzente weicht der überlieferte Text häufig von dem heute allgemein gültigen Regelsystem ab. Ich habe die Schreibweise den modernen Regeln angeglichen, ohne diese Eingriffe in den Text jeweils anzuführen. Sonst sind sämtliche Abweichungen von der Handschrift im Apparat verzeichnet.

Der Mönch steht nicht an, vor dem Kardinal seine Bildung zur Schau zu stellen. So zeigt er sich nicht nur mit einem Brief (6. Br.) und mehreren Dialogen Platons (Euthyphron, Apologie, Timaios) vertraut, sondern auch mit der Schlußlehre des Aristoteles. Ferner kennt er neben äsopischen Fabeln die Reden *Busiris* und *Helena* des Isokrates, die pseudo-isokratische Rede an Demonikos, Xenophons Kyrupädie und Diogenes Laertios (zumindest dem Namen nach), von den Dichtern Homer und Vergil. Eigenen Angaben zufolge las Hilarion neben Hieronymus und Augustinus noch weitere Kirchenväter.

Τῷ αὐτῷ ἐπιστολή

Πάλαι μὲν πάνυ ἐπεθύμησα, πάτερ Βησσαρίων, ἁγιωσύνην σου ἤτε ἐπιστολῇ ἤτε
στίχοις ἀσπάζεσθαι. Ἀλλὰ κατὰ Αἰσωπικὴν ἀλώπεκα ἐφοβήθην μὲν πρῶτον
λέοντος ὄψιν, μικρὸς ὢν καὶ εὐτελὴς ἄμουσός τε καὶ ἀμαθής. Πόσον δὲ χρόνῳ τῷ
5 ἐπάνω μεγαλωσύνην σου ἐφοβήθην, τόσον νῦν ἀνθρωπίαν ἐθάρρησα. Οὕτως
γὰρ πέφυκα ἐγώ, ὅστις μόνην ἀρετὴν τιμῶ, μόνην ἀγαπῶ, μόνην εὐλαβοῦμαι.
Ἥδε γὰρ μία ἄνδρας ὑψηλοῖ εὐτελεστάτους· ὑπ' αὐτῆς Σωκράτης χρησμῷ
Ἀπόλλωνος σοφώτατος λεχθεὶς πατρὸς λιθοδόμου (fol. 38^{r}), Εὐριπίδης μητρὸς
λαχανοπώλιδος καὶ Δημοσθένης πατρὸς μαχαιροπώλου, ὥς οἶσθα, ὑψη-
10 λώθησαν. Ἥδε μοναχὰ μακαρίζει ἡμᾶς καὶ πρὸς ἀθανάτους ἄγει, ὅθεν
Ἡρακλέα ποιηταὶ ἐμακαρίσαντο, ὅστις νέος αὐτῇ ἠκολούθησε. Τῆς ἀρετῆς γὰρ
κατὰ Ἰσοκράτους γνώμην οὐδὲν κτῆμα σεμνότερον οὐδὲ βεβαιότερον. Κάλλος
μὲν γὰρ ἢ χρόνος ἀνάλωσεν ἢ νόσος ἐμάρανε, πλοῦτος δὲ κακίας μᾶλλον ἢ
καλοκαγαθίας ὑπηρέτης ἐστίν, ἐξουσίαν μὲν τῇ ῥαθυμίᾳ παρασκευάζων καὶ ἐπὶ
15 τὰς ἡδονὰς παρακαλῶν. Τέρψιν οὐδεμίαν ἔχω, πάτερ ἅγιε, πλὴν ἀρετῆς. Καὶ
οὔσης πλησμονῆς τῶν πάντων, ἐκείνη οὐδέποτε πλησμονὴν ἔχει (fol. 38^{v}).
Δῶρον ἅγιον, ὅσιον ἐκ θεοῦ πορευθέν. Εἰ μὲν γὰρ κατὰ Πλάτωνα περὶ ὁσίου τὸ
πᾶν θεοῖς προσφιλὲς ὅσιον, τὸ δὲ μὴ προσφιλὲς ἀνόσιον, καὶ ἡ ἀρετὴ τῷ θεῷ
προσφιλής ἐστιν, ἐνδέχεται ἀναγκαίως ὅσιον εἶναι τὴν ἀρετήν.
20 Ἀφ' οὗ τοίνυν ἔγνωκα σὴν ἐπιστήμην σοφίαν τε καὶ ἐξοχείαν, ἀεὶ παρεδόθην
ὅλος ἁγιωσύνῃ σου, ἐπευχόμενος καθ' ἡμέραν καὶ νύκτα τοσαύτης ἀρετῆς
ἁγίασμα κατιδεῖν καὶ τούτου εἰς βραχὺ ἐλπίζω τυχεῖν. Νέον δὲ ἀναγινώσκων

---

2 παλαίμεν C **4** ποσόνδε C **8** λιθοδόμου C λιθοτόμου *fortasse est legendum* **14** παρασκεβάζων C **21** ἡμέρας C

11–15 Ps.-Isocrates, Dem. 1,5–6 οὗτοι [sc. οἱ νεώτεροι] μόνοι τῆς ἀρετῆς ἐφικέσθαι γνησίως ἠδυνήθησαν, ἧς οὐδὲν κτῆμα σεμνότερον οὐδὲ βεβαιότερόν ἐστι. κάλλος μὲν γὰρ ἢ χρόνος ἀνήλωσεν ἢ νόσος ἐμάρανε· πλοῦτος δὲ κακίας μᾶλλον ἢ καλοκαγαθίας ὑπηρέτης ἐστίν, ἐξουσίαν μὲν τῇ ῥαθυμίᾳ παρασκευάζων, ἐπὶ δὲ τὰς ἡδονὰς τοὺς νέους παρακαλῶν.
18 Plato, Euth. 6e–7a τὸ μὲν τοῖς θεοῖς προσφιλὲς ὅσιον, τὸ δὲ μὴ προσφιλὲς ἀνόσιον.

ἐγκώμιον καὶ ἀπολογίαν Πλάτωνος εἰς γεωργόν, οὐ Γεώργιον Τραπεζουνταῖον
δοκῶ μὲν πρόσθεν ἐπιστήμην σου ἐγνωκέναι μόνως κατὰ φήμην καὶ ἀκοήν, νῦν
δὲ καὶ κατὰ ὅρασιν (fol. 39^{r}). εἶπα δὲ ὅμοιόν τί σε πρᾶξαι τοῦ Ἰσοκράτους,
25 Ξενοφῶντος καὶ Διογένους Λαερτίου, ὧν πρῶτος μὲν ἐγκώμιον Βουσίριδος καὶ
Ἑλένης ἔγραψε, δεύτερος δὲ Κύρου βασιλέως παιδίαν καὶ τρίτος πολλῶν
φιλοσόφων βιότους. Ἀλλὰ Γεώργιος ἡμέτερος ἔδοξε ποιῆσαι ὡς Μέλητος καὶ
Ἄνυτος, κατήγοροι Σωκράτους, οἵτινες γραφὴν ταύτην ἐγράψαντο παρ'
Ἀθηναίοις· Σωκράτης ἀδικεῖ καὶ περιεργάζεται ζητῶν τε τὰ ὑπὸ γῆς καὶ τὰ
30 ἐπουράνια καὶ τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιῶν καὶ ἄλλους ταῦτα διδάσκων,
ὥσπερ Ἀριστοφάνης φλυαρεῖ.
Ἐπεχείρησας, πάτερ Βησσαρίων, κρίσει πάντων ἀξιώτατον ἔργον, ἐπ' ἐκείνῳ
ἐπιστήμην σοφίαν τε καὶ ὀξύτητα νοῦ (39^{v}) ἀποφανῶν. Ἐνδειξαμένου γὰρ
τούτου τῷ διδασκάλῳ μου Παναγάθῳ Λεωνικήνῳ, ἡλικιώτας ἅπαντας ῥήτορας
35 τῇ ἐπιστήμῃ Ἑλληνικῇ καὶ Λατίνῃ καὶ παναγαθίᾳ κατ' ὄνομα ὑπερβαίνοντι, ἔφη
θαυμαζόμενος · «*οὗτος πατήρ, ὦ Ἱλαρίων, δοκεῖ μοι μιμεῖσθαι τὸν κύκνον, ὅν*
φασι θανάτῳ ἐγγίζοντα ἥδιον ᾄδειν, ἄλλος τε Νέστωρ Γερήνιος, γλυκὺς
ἀγορητής, οὗ καὶ ἀπὸ γλώσσης μέλιτος γλυκίων ῥέεν αὐδή. Τῷ γὰρ λόγῳ ἥδε
βίβλος οὐ Βησσαρίωνος, ἀλλὰ Κικέρωνος φαίνεται, δυνάμει δὲ συλλογισμῶν
40 *Ἀριστοτέλους. Θαυμαστέον πῶς Ἕλλην ἀνὴρ Λατίνην γλῶσσαν ὡς κάλλιστα*
κατέπιε.» Κἀγὼ ταὐτὸ κέκρικα. Καὶ οὐ μόνον (40^{r}) μοι ἐνδόξως δοκεῖς
ἠργασμένος ἀπολογούμενος τὸν Πλάτωνα, ἀλλὰ καὶ ὁσίως. Τί γὰρ τοῦ θείου
Πλάτωνος ἠθικώτερον, τί πολιτικώτερον, τί φυσικώτερον, τί μεταφυσικώτερον;
Ἀληθές σοι λέγω, πάτερ Βησσαρίων, οὐχ οὕτως αἶξ τῷ κυτίσῳ τέρπεται, ὡς ἐγὼ
45 τοῦ Πλάτωνος ἀναγνώσει. Καὶ αὐτὸν οὕτως ἀναγινώσκω, ὥσπερ Ἱερώνυμον,
Αὐγουστῖνον ἄλλον τε ὀρθόδοξον, εἰσπηδάων καὶ εἰσιὼν πολλάκις εἰς
διαβάλλοντας αὐτὸν ὡς αἱρετικόν. Τί γάρ, δέομαί σου πάτερ, τῶν γνωμῶν αὐτοῦ
βεβαιότερον, πολιτικώτερον καὶ ὁσιώτερον;
Ἐκείνου ἀκουέτωσαν διάβολοι περὶ ὁσίου ὡς ὁσιώτατος λέγει· Ἔστι μὲν οὖν τοῖς
50 θεοῖς προσφιλὲς ὅσιον (40^{v}), τὸ δὲ μὴ προσφιλὲς ἀνόσιον. Ἔτι οὐδὲν ἡμῖν ἀγα-

---

22 Τραβηζονταῖον C **25** Βουσύριδος C | καὶ Ἑλένης *in margine ascriptum* **27** βιωτούς C Μέλιτος C **37** ἐγγύζοντα C γλυκὴς C **38** Ὅμηρος *in margine ascriptum* **42** εἰργάσθαι *fortasse est legendum* **43** ἐθικώτερον C

29–31 Plato, apol. 19bc Σωκράτης ἀδικεῖ καὶ περιεργάζεται ζητῶν τά τε ὑπὸ γῆς καὶ οὐράνια καὶ τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιῶν, καὶ ἄλλους τὰ αὐτὰ διδάσκων … ταῦτα γὰρ ἑωρᾶτε καὶ αὐτοὶ ἐν τῇ Ἀριστοφάνους κωμῳδίᾳ.
37–38 Hom. Il. 1,248–9 ἡδυεπὴς ἀνόρουσε, λιγὺς Πυλίων ἀγορητής,// τοῦ καὶ ἀπὸ γλώσσης μέλιτος γλυκίων ῥέεν αὐδή.
44 Verg. ecl. 1,78–9 carmina nulla canam; non me pascente, capellae,// florentem cytisum et salices carpetis amaras; ecl. 2,64 florentem cytisum sequitur lasciva capella.
49–50 Plato, Euth. 6e–7a ΕΥΘ. Ἔστι τοίνυν τὸ μὲν τοῖς θεοῖς προσφιλὲς ὅσιον, τὸ δὲ μὴ προσφιλὲς ἀνόσιον.

θόν, ὅτι ἂν μὴ θεοὶ δῶσιν. Καὶ σημαίνων τί ὁσιότης· Ἐπιστήμη ἄρα, ἔφη,
αἰτήσεως καὶ δόσεως θεοῖς ἐστιν ὁσιότης, τὸ γὰρ θύειν δωρεῖσθαί ἐστι θεοῖς, τὸ
δὲ εὔχεσθαι αἰτεῖν τοὺς θεούς. Καὶ ἐν ἀπολογίᾳ Σωκράτους ταπείνωσιν
διδάσκων· δεῖ, λέγει, πάντα ἡγησάμενον ἑαυτὸν βέλτιστον κινδυνεύειν, καὶ αὖ οὐ
χρὴ δεδιέναι θάνατον. Καὶ πρὸς Ἀθηναίους· εὖ ἴστε, Ἀθηναῖοι, καὶ ἐγὼ οἶμαι, 55
οὐδέν πω ὑμῖν μεῖζον ἀγαθὸν γενέσθαι ἐν τῇ πόλει ἢ τὴν θεῷ ὑπηρεσίαν. Καὶ
ἀναγκαῖόν ἐστι μάχεσθαι ὑπὲρ δικαίου. Ἔτι μηδὲν ἄδικον, μηδὲν ἀνόσιον
ἐργάζεσθαι τοῦτο (41^{r}) τὸ πᾶν μέλει. Καὶ αὖ· Τῷ θεῷ ἀπειθοῦντα ἀδύνατον
ἡσυχίαν ἄγειν. Τί, ὡς εἴρηκα, τούτων γνωμικώτερον, πολιτικώτερον καὶ ὁσιώτε-
ρον; 60
Ἐν Τιμαίῳ δὲ ἐνδειξάμενος θεὸν κόσμου ποιητήν, πᾶν, ἔφη, γιγνόμενον ὑπ'
αἰτίου τινὸς ἐξ ἀνάγκης γίνεσθαι· παντὶ γὰρ ἀδύνατον χωρὶς αἰτίου γένεσιν σχεῖν.
Τί τούτου φυσικώτερον; Ἀποφανῶν ἔτι τί θεός· τὸ ὂν ἀεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον.
Καὶ τοῖς Ἑρμείᾳ Ἐράστῳ Κορίσκῳ τε φίλοις γράφων, πατέρα καὶ υἱὸν τίθησι
λέγων θεὸν πάντων ἡγούμενον παρόντων τε καὶ μελλόντων καὶ αὐτοῦ 65
ἡγουμένου καὶ αἰτίας πατέρα κύριον. Τί τούτων (41^{v}) μεταφυσικώτερον;
Τίς ἤδη διαβάλλει οὐράνιον Πλάτωνα; Τίς δάκνῃ ἢ οὐ μᾶλλον εἰς αἰῶνα ἐπαινῇ;
Ἄκουσον πάρ' ἐμοῦ, πάτερ Βησσαρίων, συλλογισμὸν ἀναγκαῖον, ἡμέτερον
Πλάτωνα ἐκσώζοντα ὡς Χριστιανὸν ὡς πιστότατον. Σωθῆναι οὐδεὶς δύναται
ἄνευ πίστεως. Πλάτων δὲ πίστιν ἔσχεν τοῦ πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ κατὰ συνέπειαν 70

---

51 et **52** ὁσιώτης C **54** πάντας C **63** τε C **64** δωρισκώτε C

50–51 Plato, Euth. 15a ΣΩ. … οὐδὲν γὰρ ἡμῖν ἐστιν ἀγαθὸν ὅ τι ἂν μὴ ἐκεῖνοι δῶσιν.
51–53 Plato, Euth. 14c–d ΣΩ. … τί δὴ αὖ λέγεις τὸ ὅσιον εἶναι καὶ τὴν ὁσιότητα; οὐχὶ ἐπιστήμην τινὰ τοῦ θύειν τε καὶ εὔχεσθαι; ΕΥΘ: Ἔγωγε. ΣΩ. Οὐκοῦν τὸ θύειν δωρεῖσθαί ἐστι τοῖς θεοῖς, τὸ δ' εὔχεσθαι αἰτεῖν τοὺς θεούς; ΕΥΘ. Καὶ μάλα, ὦ Σώκρατες. ΣΩ. Ἐπιστήμη ἄρα αἰτήσεως καὶ δόσεως θεοῖς ὁσιότης ἂν εἴη ἐκ τούτου τοῦ λόγου.
54–55 Plato, apol. 28d … οὗ ἄν τις ἑαυτὸν τάξῃ ἡγησάμενος βέλτιστον εἶναι ἢ ὑπ' ἄρχοντος ταχθῇ, ἐνταῦθα δεῖ, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ, μένοντα κινδυνεύειν μηδὲν ὑπολογιζόμενον μήτε θάνατον μήτε ἄλλο μηδὲν πρὸ τοῦ αἰσχροῦ.
55–56 Plato, apol. 30a ταῦτα γὰρ κελεύει ὁ θεός, εὖ ἴστε. Καὶ ἐγὼ οἴομαι οὐδέν πω ὑμῖν μεῖζον ἀγαθὸν γενέσθαι ἐν τῇ πόλει ἢ τὴν ἐμὴν τῷ θεῷ ὑπηρεσίαν.
56–57 Plato, apol. 32a … ἀλλ' ἀναγκαῖόν ἐστι τὸν τῷ ὄντι μαχούμενον ὑπὲρ τοῦ δικαίου, καὶ εἰ μέλλει ὀλίγον χρόνον σωθήσεσθαι, ἰδιωτεύειν, ἀλλὰ μὴ δημοσιεύειν.
57–58 Plato, apol. 32d … τοῦ δὲ μηδὲν ἄδικον, μηδ' ἀνόσιον ἐργάζεσθαι, τούτου δὲ τὸ πᾶν μέλει.
58–59 Plato, apol. 37e–38a ἐάν τε γὰρ λέγω ὅτι τῷ θεῷ ἀπειθεῖν τοῦτ' ἐστὶν καὶ διὰ τοῦτ' ἀδύνατον ἡσυχίαν ἄγειν, οὐ πείσεσθέ μοι ὡς εἰρωνευομένῳ.
61–62 Plato, Tim. 28a πᾶν δὲ αὖ τὸ γιγνόμενον ὑπ' αἰτίου τινὸς ἐξ ἀνάγκης γίγνεσθαι· παντὶ γὰρ ἀδύνατον χωρὶς αἰτίου γένεσιν σχεῖν.
63 Plato, Tim. 27d τί τὸ ὂν ἀεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον.
64–66 Plato, epist. 6,323d … καὶ τὸν τῶν πάντων θεὸν ἡγεμόνα τῶν τε ὄντων καὶ τῶν μελλόντων, τοῦ τε ἡγεμόνος καὶ αἰτίου πατέρα κύριον ἐπομνύντας …

ἔτι τοῦ ἁγίου πνεύματος, ὅπερ ἐστὶν ἔρως ἀμφοτέρου. Οὐ δύναται γὰρ εἶναι
πατὴρ καὶ υἱὸς ἄνευ ἔρωτος. Ὅτι φυσικῶς γεννήσας γεννηθέντα ἐρᾷ καὶ ποίησις
ποιητήν. Ὅθεν καὶ κακοὶ δαίμονες κατὰ θεολόγους, ὡς οἶσθα, θεὸν ἀναγκαίως
(42[r]) ὡς ἑαυτῶν ποιητὴν φιλοῦσιν. Εἰ γ'οὖν Πλάτων πίστιν τελείαν ἔσχεν, ἐξ
75 ἀνάγκης χρὴ φάναι καὶ ὁμολογεῖσθαι αὐτὸν σωθέντα καὶ ὡς ὅσιον ἐπαινεῖσθαι,
οὐχ ὡς ἁμαρτωλὸν καὶ αἱρετικὸν διαβάλλειν. Ἀλλὰ δὴ δῶρον Ἱλαρίωνος σου
δεξάμενος, πάτερ Βησσαρίων, φαιδρὸς ὡς εἴωθας, εἰ καὶ μικρὸν καὶ εὐτελές, ἀπὸ
μεγαθύμου ὅμως, ἔρρωσο καὶ φίλει φιλοῦντα κατὰ παροιμίαν. ἀνάγκη γὰρ κατὰ
ἡμέτερον Πλάτωνα, περὶ οὗ λόγος μακρὸς ἐγένετο, τὸν ἐρῶντα τῷ ἐρωμένῳ
80 ἀκολουθεῖν, ὅπη ἐκεῖνος ἂν ὑπάγῃ. (42[v])

ÜBERSETZUNG

Schon lange wünschte ich, Vater Bessarion, deiner Heiligkeit die Aufwartung zu machen, sei es durch einen Brief oder sei es durch Verse. Aber zuerst fürchtete ich wie der Fuchs in einer Fabel des Äsop den Blick des Löwen[13], da ich klein, unbedeutend, unmusisch und ungebildet bin[14]. Wie sehr ich in der früheren Zeit vor deiner Majestät zurückscheute, so sehr vertraue ich nun auf deine Menschlichkeit. Denn ich bin so veranlagt, daß ich allein die Tugend[15] in Ehren halte, sie allein hochschätze, um sie allein Sorge trage. Denn sie allein erhöht die niedrigsten Männer: durch sie wurde Sokrates, der einen Steinmetz zum Vater hatte[16], vom Orakel Apolls als Weisester bezeichnet[17]. Euripides, dessen Mutter sich als Gemüseweib verdingte[18], und Demosthenes mit einem Schwertverkäufer als Vater wurden, wie du weißt, erhöht[19]. Sie allein macht uns selig und führt uns zu den Unsterblichen[20]. Daher haben die Dichter Herakles glücklich gepriesen, da er ihr als junger Mann nachfolgte[21]. Denn nach einem Ausspruch des Isokrates[22] gibt es *kein kostbareres und kein dauerhafteres Besitztum als die Tugend. Denn Schönheit verzehrt entweder die Zeit oder vertilgt eine Krankheit. Reichtum ist eher ein Diener von Schlechtigkeit als vom Verlangen nach körperlicher und moralischer Vollkommenheit, da er der Leichtsinnigkeit Wege bahnt und zur Genußsucht ermuntert.* Ich habe keine Freude, heiliger Vater, außer der Tugend. Und wenn es Überfluß von allem gibt, jene hat niemals Überfluß; sie ist ein heiliges und gottgewolltes Geschenk, von Gott hervorgegangen. Denn wenn nach Platons Ansicht über das Heilige[23] *alles heilig*

74 τέλειον C **78** ἔρρωσα C ἔρρωσο *corr. Hörandner*

79–80 Plato, Euth. 14c ἀνάγκη γὰρ τὸν ἐρῶντα τῷ ἐρωμένῳ ἀκολουθεῖν, ὅπῃ ἂν ἐκεῖνος ὑπάγῃ.

[13] Anspielung auf die Fabel Ἀλώπηξ λέοντα θεασαμένη (Aisopos Nr. 10 [PERRY]): Als eine Füchsin, die noch nie einen Löwen gesehen hatte, diesem zum ersten Mal begegnete, erschrak sie so sehr, daß sie beinahe gestorben wäre. Bei der zweiten Begegnung hatte sie immer noch Angst, aber nicht mehr so viel wie beim ersten Mal. Bei der dritten Zusammenkunft schließlich faßte sie sich ein Herz, trat näher und begann, sich mit dem Löwen zu unterhalten. (Vgl. B. E. PERRY, Aesopica 1. Greek and Latin Texts. New York 1980, 325–326).

[14] Mit den seit der Antike üblichen Bescheidenheitstopoi versucht der Schreiber, das Wohlwollen des Lesers zu gewinnen.

[15] Auf die Unübersetzbarkeit griechischer und römischer Wertbegriffe braucht kaum eigens verwiesen zu werden. Das im Deutschen schal klingende Wort „Tugend" stellt nicht mehr als eine Notlösung dar.

[16] Diog. Laert. 2,18 Σωκράτης Σωφρονίσκου μὲν ἦν υἱὸς λιθουργοῦ.

[17] Platon, apol. 21a.

[18] Sämtliche Zeugnisse zur Familie des Euripides bei: D. KOVACS, Euripidea. Leiden/New York/Köln 1994 (= *Mnemosyne Batava. Suppl.* 132), 2–14.

[19] Dieselben Gedanken äußert Hilarion im *Dialogus*, 11[r]–11[v] (Text bei FUIANO, a.O. 153–154). His, inquam, fortuna dux fuit, aliis vero virtus. Nam Socrates, consensu hominum et Apollinis oraculo sapientissimus iudicatus, Phanaretre (!) matre obstetrice [FUIANO obstretice] et patre marmorario genitus, ad clarissimum gloriae lumen excessit. Euripides quoque quam matrem et Demosthenes quem patrem habuerint, ipsorum quoque saeculo non [non *addidi*] ignotum fuit. ... Deum quoque dixit Thales Milesius non tam mirabilem ulla in re videri, quam cum minima attollit et excelsa deprimit; cuius sententiae astipulator accedens Hesiodus de Ione ait ... (An dieser Stelle sollte ein Hesiodzitat stehen, am ehesten Hes. Op. 6–7. Da es der Druckerei aber an griechischen Lettern mangelte, blieb der Platz leer.) [In dieser Schrift (um 1472) zeichnet Hilarion eine Unterredung auf zwischen ihm und seinem Freund Giovanni Filippo de Lignamine, der auf der Heimreise von einer Mission zu Ferrante I. v. Aragon, König von Neapel, bei ihm in Gaeta eingekehrt war. Lignamine hatte in Neapel versucht, die gegen Papst Sixtus IV. (1471–1484) erhobenen Vorwürfe des Nepotismus zu entkräften. In diesem von Schmeicheleien nicht freien Werk buhlt Hilarion um die Gunst des Papstes und seines einflußreichen Neffen Pietro Riario, um eine Rückkehr an den päpstlichen Hof zu erwirken (vgl. FUIANO, a.O. 139–145)].

[20] Bessarions Tugendhaftigkeit preist Hilarion bereits im Ἐγκώμιον Βησσαρίωνος [SCHMIDT, a.O. 57–59], der griechischen Vorrede zur lateinischen *Crisias* (V. 2, 30, 82).

[21] Anspielung auf die Fabel „Herakles am Scheideweg", in der der Held den Verlockungen der Κακία widersteht und der Ἀρετή folgt. Vgl. W. SCHULTZ, Herakles am Scheideweg. *Philologus* 68 (1909) 488–499. J. ALPERS, Hercules in bivio. Diss. Göttingen 1912. Zur Affinität der Heraklesgestalt zu Christus und zur Rezeption der Legende bei den Kirchenschriftstellern vgl. A. J. MALHERBE, Art. Herakles. *RAC* 14 (1988) 559–583.

[22] Die Echtheit der im Corpus isokratischer Schriften überlieferten Mahnrede Πρὸς Δημόνικον war lange Gegenstand philologischer Kontroverse. Inzwischen steht fest, daß die Schrift nicht von Isokrates stammt und im Zeitraum zwischen dem 4. vorchristlichen und 2. nachchristlichen Jahrhundert entstand. Vgl. C. WEFELMEIER, Die Sentenzensammlung der Demonicea. Diss. Köln, Athen 1962, v.a. 5–6.

[23] Platons Frühdialog *Euthyphron* trug den Untertitel Περὶ ὁσίου.

ist, was den Göttern gefällt, alles ruchlos, was ihnen nicht gefällt, und dem Gott die Tugend gefällt, folgt daraus notwendigerweise, daß die Tugend heilig ist. Seitdem ich nun von deinem Wissen, deiner Weisheit und deiner Vortrefflichkeit vernommen habe, war ich deiner Heiligkeit immer ganz ergeben und betete Tag und Nacht, die Heiligkeit so großer Vollkommenheit sehen zu dürfen. Und dies soll mir – so hoffe ich – in Kürze auch zuteil werden.

Während ich deinen eben erschienenen Lobpreis auf Platon und die Verteidigung Platons gegen den Bauern[24], nicht Georgios von Trapezunt lese, kommt mir vor, deine Weisheit früher allein vom Hörensagen gekannt, jetzt aber durch die Lektüre wirklich kennengelernt zu haben. Ich meinte, du habest etwas Ähnliches vollbracht wie Isokrates, Xenophon und Diogenes Laertios, von denen der Erste ein Lobgedicht auf Busiris[25] und Helena, der Zweite ein Werk über die Erziehung des Königs Kyros und der Dritte die Lebensbeschreibungen vieler Philosophen verfaßt hat[26]. Aber unser Georgios scheint wie Meletos und Anytos, die Ankläger des Sokrates, gehandelt zu haben[27], die bei den Athenern folgende Anklage einbrachten: *Sokrates verstößt gegen die Gesetze, treibt unnützes Zeug, indem er die Dinge unter der Erde und am Himmel erkundet und den schwächeren Logos zum stärkeren macht und dies auch andere lehrt*, wie Aristophanes daherschwatzt. Du hast, Vater Bessarion, mit deiner Entscheidung die von allen wertvollste Aufgabe übernommen, wenn du gegen jenen [Georgios] sein [Platons] Wissen, seine Weisheit und die Schärfe seines Verstandes aufzeigst. Als dies meinem Lehrer Ognibene da Lonigo[28], der alle Redner

[24] Das wenig schmeichelhafte Wortspiel mit dem Namen des Philosophen (γεωργός – Γεώργιος) ist unübersetzbar.

[25] In der als Brief gestalteten Rede *Busiris* verherrlicht Isokrates einen legendären König aus Ägypten.

[26] Hilarion stellt die Schrift Bessarions in eine Reihe mit drei großen Werken der griechischen Antike. Wie der Redner Isokrates Busiris verherrlicht, preist Bessarion Platon, wie Diogenes Laertios Philosophenviten schreibt, verfaßt Bessarion einen Lebenslauf Platons und wie Xenophon die Entwicklung des jungen Kyros zum idealen Herrscher schildert, zeichnet der Nizäer den philosophischen Werdegang Platons nach.

[27] Hilarion vergleicht den angefeindeten Platon mit dem historischen Sokrates, Georgios v. Trapezunt mit den Sokratesanklägern Meletos und Anytos. Spinnt man den Vergleich weiter, wäre Bessarion als Verteidiger Platons selbst Platon.

[28] Ognibene Bonisoli da Lonigo oder Omnebonus Leonicenus (1412–1474), Schüler des Vittorino da Feltre, machte sich zu seiner Zeit v.a. als Übersetzer und Kommentator einen Namen. So bearbeitete er die äsopischen Fabeln, Xenophons *De venatione* und die Parallelviten des Plutarch. Von den griechischen Kirchenvätern übersetzte er Homilien des Johannes Chrysostomus und die antiarianischen Werke des Athanasius. Ferner emendierte er die *Institutiones* des Quintilian und kommentierte neben vielen Werken Ciceros Sallusts *Catilina*, Valerius Maximus und die Satiren des Juvenal und Persius. Sein literarischer Ruhm

unter seinen Zeitgenossen durch seine Kenntnis der griechischen und lateinischen Sprache und seine vollkommene Rechtschaffenheit (wie sein Name schon sagt) übertrifft, gezeigt wurde[29], sprach er voller Staunen: „Dieser Vater, mein Hilarion, scheint mir den Schwan nachzuahmen, von dem es heißt, daß er lieblicher singt, wenn er sich dem Tod nähert[30]. Er scheint mir ein zweiter Nestor zu sein, *der liebliche Redner aus Gerenia, dem die Stimme süßer wie Honig von der Zunge floß*[31]. Denn gemessen an der Art der Rede scheint mir dieses Buch nicht von Bessarion, sondern von Cicero zu stammen, gemessen an der Kraft der Syllogismen aber von Aristoteles. Es ist verwunderlich, wie ein griechischer Mann auf die schönste Art und Weise die lateinische Sprache aufgenommen hat[32].“ Auch ich habe auf diese Weise geurteilt. Und du scheinst mir nicht nur ehrenvoll gehandelt zu haben[33], wenn du Platon verteidigst, sondern auch fromm. Denn wer drang tiefer ein in Ethik, Politik, Physik und Metaphysik als der göttliche Platon?

begründete sich vornehmlich auf die Kommentierung von Lukans *Pharsalia*. Vgl. G. Ballistreri, Art. Bonisoli Ognibene. *Dizionario biografico degli italiani* 12 (1970) 234–236. Korrekturen und Ergänzungen zu diesem Beitrag bieten C. Leitner/M. de Ruitz, Contributo alla biografia dell' umanista Ognibene Bonisoli da Lonigo. *Archivio Veneto* ser. V, 125 (1985) 121–134. Eine unlängst erschienene, gründlich gearbeitete Dissertationsschrift zu Ognibene verfaßte C. Leitner, Ognibene Bonisoli da Lonigo und sein Traktat über Metrik und Prosodie. Wien 1988 (= *Dissertationen der Universität Salzburg* 25).

[29] Bessarion hatte Ognibene ein Exemplar seines *In calumniatorem Platonis* zugesandt. Zur Reaktion des Humanisten vgl. Neuhausen/Trapp, a.O. 150–155.

[30] Vgl. Plato, Phaed. 84e–85a Καὶ ὡς ἔοικε, τῶν κύκνων δοκῶ φαυλότερος ὑμῖν εἶναι τὴν μαντικήν, οἳ ἐπειδὰν αἴσθωνται ὅτι δεῖ αὐτοὺς ἀποθανεῖν, ᾄδοντες καὶ ἐν τῷ πρόσθεν χρόνῳ, τότε δὴ πλεῖστα καὶ μάλιστα ᾄδουσι, γεγηθότες ὅτι μέλλουσι παρὰ τὸν θεὸν ἀπιέναι οὗπέρ εἰσι θεράποντες. Zum Gesang sterbender Schwäne vgl. auch H. Gossen, Art. Schwan, RE II 3, 1921, 785.

[31] Auch N. Perotti vergleicht den Griechen in einem Brief (12. November 1469) mit dem homerischen Nestor: „Equidem eloquentiam tuam et doctrinam et dicendi suavitatem in utraque lingua maxime semper admiratus sum, nihilque umquam abs te vel audivi vel legi, quod non dulce, non suave, non copiosius indicaret, ut loquenti tibi illa Homerici senis mella ex ore profluere, scribenti vero complere apes libellos floribus et nectare viderentur.“ [Zit. nach L. Mohler, Kardinal Bessarion als Theologe, Humanist und Staatsmann. Funde und Forschungen. III. Band Aus Bessarions Gelehrtenkreis. Abhandlungen, Reden, Briefe (= *Quellen und Forschungen aus dem Gebiet der Geschichte* 24). Paderborn 1942 (Ndr. Aalen 1967), 595, 9–14].

[32] Das Staunen über Bessarions Leistung, als Grieche die lateinische Sprache vollkommen zu beherrschen, ist ein beliebter Gemeinplatz humanistischer Bessarion-Enkomiastik. Vgl. Hilarion, Lob auf Bessarion 58–60 (Schmidt, a.O. 58); Antonius Panormita Bessarioni Cardinali 6–9 (Neuhausen/Trapp, a.O 154–157).

[33] Für die gewagte Konstruktion δοκέω + Partizip konnte ich keine Parallele finden. Vielleicht unterlief Hilarion ein Flüchtigkeitsfehler, der sich durch das nachfolgende modale Partizip ἀπολογούμενος wohl erklären, aber schwerlich entschuldigen ließe.

Ich sage dir die Wahrheit, Vater Bessarion, eine Ziege erfreut sich nicht so sehr am Schneckenklee[34], wie ich an der Lektüre Platons. Und ich lese ihn so wie Hieronymus, Augustinus oder einen anderen Rechtgläubigen, während ich oft gegen diejenigen, die ihn als Häretiker verleumden, losgehe und auftrete. Denn ich bitte dich, Vater, was ist zuverlässiger, dem Gemeinwesen förderlicher und heiliger als seine Erkenntnisse?

Von ihm hörten Verleumder, daß er über das Fromme äußerst fromm spricht: *Was nun den Göttern gefällt, ist fromm, was ihnen aber nicht gefällt, ist ruchlos.* Folglich *besitzen wir kein Gut, wenn es nicht die Götter geben.* Und als er aufzeigte, was Frömmigkeit bedeutet, erklärte er: *„Frömmigkeit ist das Wissen von Geschenk und Bitte an die Götter. Denn Opfern bedeutet den Göttern Geschenke machen, Beten aber die Götter um etwas bitten.“*[35] Und in der Verteidigung des Sokrates lehrt er die Demut und erklärt: *„Jeder, der glaubt, selbst am besten zu sein, muß Gefahren aushalten und darf wiederum den Tod nicht fürchten.“*[36] Und zu den Athenern: *„Wisset wohl, Athener, ich meine, daß euch im Staat kein größeres Gut zuteil geworden ist als der Dienst am Gott.*[37] *Und man muß für das Gerechte kämpfen*[38]. Ferner *nichts Ungerechtes und nichts Ruchloses zu begehen, darum kümmere dich ganz besonders.*“ Und dann: *„Wer dem Gott nicht gehorcht, kann unmöglich Ruhe haben.“*[39] Was ist – wie ich gesagt habe – einsichtsvoller, politischer und frommer als dieses?

Im Timaios führt er Gott als Schöpfer der Welt ein. *„Alles Entstehende“*, sagt er, *„muß zwangsläufig von einer Ursache herkommen. Denn allem ist es unmöglich, ohne Urheber eine Erschaffung zu erlangen.“* Was ist naturgemäßer als dieses? Ferner erklärt er, was Gott ist: *das immerwährend Seiende, das kein Werden besitzt.*

Und als er seinen Freunden Hermeias, Erastos und Koriskos schreibt, glaubt er an Vater und Sohn, wenn er von *Gott als Lenker alles Gegenwärtigen und Zukünftigen und einem Herrn Vater dieses Lenkers und Verursachers* spricht. Was ist metaphysischer als diese Überlegungen?

Wer verleumdet nunmehr den himmlischen Platon, wer quält ihn anstatt ihn vielmehr auf ewig zu verherrlichen? Höre nun von mir, Vater Bessarion, eine zwingende Schlußfolgerung, die unseren Platon als besonders glaubensstarken Christen retten soll. Niemand kann ohne Glaube gerettet werden. Platon glaubte an Vater und Sohn und gemäß der Zusammengehörigkeit auch an den Heiligen Geist[40], der die Liebe beider zueinander ausdrückt. Denn Vater und Sohn können nicht ohne Liebe bestehen, da der natürliche Erzeuger den Gezeugten liebt und das Geschaffene den Schöpfer, weshalb auch die bösen Dämonen – gemäß den Theologen, wie du weißt – Gott notwendigerweise als ihren Schöpfer lieben. Wenn nun Platon

---

[34] Das Vergilzitat ist erstmals nachgewiesen bei V. ZABUGHIN, Vergilio nel Rinascimento Italiano da Dante a Torquato Tasso. Fortuna-Studi-Imitazioni-Traduzioni e Parodie-Iconografia 2, Il Cinquecento. Bologna 1923, 180.

[35] Mit diesem Zitat verfälscht Hilarion den Sinn des bei Platon Gemeinten. Hilarion reißt ein (noch dazu unvollständiges) Sokrateszitat aus dem Zusammenhang, ohne dem Gesamtverlauf des Gespräches Rechnung zu tragen. Sokrates behauptet nämlich nie, *„Frömmigkeit* **ist** *das Wissen von Geschenk und Bitte an die Götter“* – wie das Zitat bei Hilarion glauben macht –, sondern stellt diese Definition nur als logische Schlußfolgerung aus den vorausgehenden Gedankengängen des Euthyphron hin (*„Frömmigkeit* **wäre** *also das Wissen von Geschenk und Bitte an die Götter* **gemäß dieser Rede**). Der weitere Gesprächsverlauf läßt erkennen, daß sich Sokrates mit dieser Definition keineswegs zufriedengibt, sondern sie durch weiteres Fragen *ad absurdum* führt (Euth. 14d–15a).

[36] Da Hilarion dieses Zitat aus Platons Apologie stark verkürzt wiedergibt, ist es schwer verständlich. Vielleicht muß man sogar mit einem Textausfall rechnen. Wenn der Mönch mit diesem Ausspruch Platon als Kronzeugen für die Demut anführen will, könnte gemäß dem Originalwortlaut bei Platon folgende Aussageabsicht intendiert gewesen sein: *„wohin sich jemand stellt im Glauben, er sei da am besten, oder wo er von einem Archonten aufgestellt wird, dort muß er – wie mir scheint – bleiben und Gefahren aushalten und weder den Tod noch irgend etwas anderes fürchten“*.

[37] Erneut verfälscht Hilarion durch eine Retusche am originalen Platontext die Aussageabsicht des Sokrates. Indem er das Wörtchen ἐμήν „vergißt“, macht er Sokrates zu einem Verfechter der Bedeutsamkeit des „Gottesdienstes“ für ein Gemeinwesen. Die feierliche Gestaltung der hl. Messe zählte zu den Hauptanliegen der Reformkongregation der hl. Iustina, vgl. TROLESE, a.O. 639–640.

[38] Wieder vernachlässigt Hilarion den Zusammenhang, aus dem der Ausspruch genommen ist. Bei Platon heißt es nicht, daß *„man für das Gerechte kämpfen muß“*, sondern daß *„derjenige, der tatsächlich für das Gerechte kämpfen will, auch wenn er nur kurze Zeit erhalten bleiben will, ein zurückgezogenes und kein öffentliches Leben führen muß“*.

[39] Auch dieser in Form einer Sentenz aus Sokrates' Verteidigungsrede stark verkürzt vorgetragene Satz ist Frucht eines groben Mißverständnisses. *„Wer Gott nicht gehorcht, kann unmöglich Ruhe haben“*, doziert Hilarion, indem er sich auf die Autorität Platons beruft. Ganz anders liest sich der Text in der Apologie 37e: *„Vielleicht könnte jemand sagen: – Sokrates, wenn du von uns weggegangen bist, wirst du nicht imstande sein, schweigend und ruhig zu leben. – Dies einigen von euch klar zu machen, ist das Schwierigste von allem. Denn wenn ich sage, das bedeute Gott nicht zu gehorchen und ich deswegen unmöglich Ruhe geben kann, werdet ihr mir nicht glauben, da ich mich in euren Augen verstelle.“*

[40] Ob Hilarion das Werk Bessarions wirklich gelesen hat? Vgl. die wesentlich differenziertere Sichtweise des Griechen: In calumn. 2,5,3 [MOHLER II (1927) a.O. 94] μηδεὶς οὖν μήτε Πλάτωνα θαυμάζων μήτε Ἀριστοτέλην ἐπαινῶν τριάδος τῆς θείας κήρυκα ἢ λατρευτὴν εἴποι· ... Πλάτων δὲ εἶπε μέν τι περὶ τριάδος, πολὺ μέντοι ἧττον, ἢ ἡ καθολικὴ πίστις διδάσκει. In calumn. 3,16,2 [MOHLER II (1927) a.O. 298] τό τε τρεῖς ὑποστάσεις τὴν θεότητα εἶναι δικαίως ἂν αὐτῷ Πλάτωνι ἀναθείημεν, εἴ γε Πορφύριος τὰ Πλάτωνος ἐπρέσβευεν. οὐδὲ μᾶλλον ἐγκαλεῖν αὐτῷ δεῖ, ὅτι μὴ τρεῖς ὑποστάσεις διακεκριμένας πραγματικῶς ἐν μιᾷ τῷ ἀριθμῷ οὐσίᾳ, ὡς ἡ καθολικὴ πίστις πρεσβεύει, ἐτίθετο, ἢ ἐπαινεῖν, ὅτι παρὰ πάντας τοὺς ἄλλους Ἕλληνας μόνος αὐτὸς ὡς ἐγγύτατα τῆς ἀληθείας ἀφίκετο.

vollkommen gläubig war, muß man notgedrungen eingestehen und zugeben, daß er gerettet ist und als Heiliger verehrt[41] und nicht als Sünder und Häretiker verleumdet werden darf.

Wohlan denn, nimm das Geschenk deines Hilarion an, Vater Bessarion, fröhlich wie immer; wenn es auch klein und bescheiden ist, dennoch kommt es vom Herzen. Lebe wohl und liebe nach dem Sprichwort den, der dich liebt[42]. Denn gemäß unserem Platon, über den jetzt so lange die Rede war, muß *der Liebende dem Geliebten folgen, wohin jener auch geht.*

[41] Georgios v. Trapezunt, comparat. 2,18 erhebt Aristoteles gleichfalls in den Rang eines Heiligen.

[42] Der Nachweis dieses Sprichwortes ist mir in keiner einschlägigen Sammlung gelungen. Kein Hinweis bei R. Strömberg, Greek proverbs. A collection of proverbs and proverbial phrases which are not listed by the ancient and Byzantine paroemiographers. Göteburg 1954 (= *Göteborgs Kungl. Vetenskaps- och Vitterhets-Samhälles Handlingar ser.* A. 4, Nr. 8).

SONJA SCHÖNAUER / BONN

ZUM EUSTATHIOS-CODEX BASILEENSIS A. III. 20

Mit vier Tafeln

Der Codex Basileensis A. III. 20 hat in der Forschung zu Eustathios von Thessalonike stets besondere Aufmerksamkeit auf sich gezogen. Er enthält ausschließlich Reden und Schriften des gelehrten Metropoliten, von denen er die meisten als *codex unicus* überliefert. Eine *editio princeps* aller Texte wurde 1832 von Gottlieb Tafel veranstaltet.[1] Eine Weile galt der Codex gar als Autographon des Eustathios – eine Meinung, von der die Forschung allerdings inzwischen abgewichen ist.[2]

Im Frühjahr 1995 hatte ich im Rahmen meiner Dissertation über die Fastenreden des Eustathios Gelegenheit, die Hs. im Original einzusehen.[3] Neben der Kollationierung der entsprechenden Texte habe ich damals auch den Codex auf seine kodikologischen und paläographischen Besonderheiten hin untersucht.[4] Dabei ergab sich folgendes Resultat:

a) Wie schon A. Kambylis in seiner ausführlichen Beschreibung des Codex angibt,[5] sind vier Schreiberhände zu erkennen:[6] Hand A schrieb den

[1] G. L. F. Tafel (ed.), Eustathii Metropolitae Thessalonicensis Opuscula, accedunt Trapezuntinae historiae scriptores Panaretus et Eugenicus. Francofurti ad Moenum 1832 (Nachdruck Amsterdam 1964). Diese Edition umfaßt außerdem das durch den Cod. Par. gr. 1182 überlieferte Briefcorpus sowie zwei kleinere Schriften anderer Autoren zur Geschichte Trapezunts.

[2] Vgl. dazu die Bibliographie bei A. Kambylis (ed.), Eustathios von Thessalonike, Prooimion zum Pindarkommentar. Göttingen 1991, 21* unter „Kodikologisches". Zu ergänzen ist Mariarosa Formentin, La grafia di Eustazio di Tessalonica, *BollGrott* N.S. 37 (1983) 19–50, die aufgrund einer akribischen paläographischen Untersuchung der Hs. ebenfalls dazu kommt, die These des Autographs abzulehnen.

[3] Die Reise wurde seinerzeit (ebenso wie die Dissertation) gefördert durch das von der DFG und der Stadt Hamburg finanzierte Graduiertenkolleg „Textüberlieferung – Wissenschaftsgeschichte – Humanismus und Neulatein", dem ich an dieser Stelle herzlich danken möchte.

[4] Autopsie 24. 02. 1995 *in situ*; eine weitere Kontrolle am 15. 03. 1999.

[5] Kambylis, a. O. 3*–22*. Einige Informationen über den Codex finden sich auch schon bei A. Maricq, Le Manuscrit d' Eustathe. *Byz* 20 (1950) 81–2; sie sind jedoch lückenhaft und insbesondere hinsichtlich der Lagenverhältnisse und Blattverluste unzuverlässig.

[6] Bei der Unterscheidung der Schreiberhände halte ich mich an die von Kambylis, a. O. 10*, eingeführten Bezeichnungen.

größeren, Hand B den kleineren Teil des ursprünglich für diesen Codex vorgesehenen Textes. Hand C[7] schrieb die restaurierten Passagen zu Anfang und Ende des Codex (16. Jh.) und zeichnete verblichene Textstellen nach. Hand D schrieb das Troparion auf den Hl. Demetrios, Schutzpatron von Thessalonike, das auf einer freien Stelle am Ende von f. 137^{v} Platz fand, möglicherweise wegen der thematischen Ähnlichkeit zum Demetrios-Hymnus auf f. 138^{r}.[8] Die Tinte dieses Schreibers ist fast schwarz, der Federstrich sehr dünn. Eine fünfte Hand hat mit blaßgrauer Tinte Korrekturen vorgenommen, aber keinen weiteren Text hinzugefügt.[9]

b) Es gibt Hinweise darauf, daß der Codex einmal in der Mitte geteilt und danach falsch wieder zusammengebunden wurde. Dies würde bedeuten, daß die Hände C und D sowie die korrigierende Hand erst nach diesem Vorgang in den Codex eingegriffen haben.

Im folgenden wird festzustellen sein, inwiefern man aus diesen Beobachtungen neue Daten für die Geschichte des Codex und eventuell auch für die Gesamtheit der in ihm überlieferten Texte gewinnen kann. Dazu soll zunächst eine genauere Aufschlüsselung der Lagenverhältnisse beitragen, aus der hervorgeht, in welcher Weise die beiden Hauptschreiberhände A und B miteinander am Codex gearbeitet haben:

1 x 6 – 1 (1. Blatt fehlt, 2. Blatt = Spiegel, I, ff. 1–3) westliches Papier, Hand C.

1 x 8 (ff. 4–11) Bombyzin, Hand A, 11^{v} Ende: ἐπὶ δὲ καὶ τοῦ κατακάμπτειν καλῶς, κάλλϊον τὸ θεα<->.

1 x 8 (ff. 12–19) Hand B (12^{r}–13^{r}), 12^{r} Anfang: <->ρέστως ὀρθοῦσθαι· καὶ τοῦ ἀκϊνητιτεῖν (sic) τὸ εὐκινεῖσθαι· 13^{r} Ende: καὶ δι' αὐτὸ πεπϋκνωμένοι ἐς – Hand A (13^{v}–19^{v}), 13^{v} Anfang: ἀπαρα[....]τον [.......][10] τὴν παροῦσαν ὁμιλΐαν ἐπιπαρακλήσει ....[11]

[7] Dieser Schreiber wurde von KAMBYLIS, a. O. 12*, als der im 16. Jh. in Venedig tätige Mönch Theoleptos identifiziert.

[8] Ob jedoch das Troparion tatsächlich von Eustathios stammt, kann nicht mit Sicherheit gesagt werden, da es erst nachträglich dem Textcorpus hinzugefügt wurde (vgl. u., S. 237). Tafel jedenfalls gibt es mangels einer Alternative zusammen mit den Schriften des Erzbischofs, in deren Gesellschaft es überliefert ist, heraus (TAFEL, a. O. 167,73–83).

[9] Die Korrekturen dieser Hand werden schon bei MARICQ, a. O. 82/83 erwähnt, der sich allerdings auf die Untersuchung der Textpartie beschränkt, die die Eroberung Thessalonikes enthält, und deshalb nicht alle Schreiberhände des Codex bespricht.

[10] Bei TAFEL, a. O. 13: ἄπαν απ(***********), τὴν παροῦσαν ...

[11] Eine einleuchtende Begründung für den zeitweiligen Schreiberwechsel mitten im Wort bzw. Satz zu Beginn dieser Lage läßt sich nicht geben.

1 x 8 (ff. 20–27) Hand A, 27^{v} Ende: εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων ἀμήν +.

1 x 8 (ff. 28–35) Hand B. Die Überschrift des 28^{r} beginnenden Textes wurde nachträglich, vermutlich von Hand A, über den Text gesetzt.

1 x 8 – 1 (ff. 36–42; Blatt 5 [zwischen ff. 39 und 40] fehlt mit Textverlust, der Rest von Blatt 5 wurde mit Blatt 6 verklebt) 38^{v} Ende: ἄλλως δὲ διακείμενος, ἀπὸ (ἀπὸ mit dunklerer Tinte ausgestrichen); 39^{r} Anfang: ἀποσιωπήσεται .... (die korrigierende Hand nahm offenbar Dittographie an).

1 x 8 (ff. 43–50).

1 x 8 – 1 (ff. 51–57; Blatt 5 in Falznähe abgeschnitten, ohne Textverlust[12]).

2 x 8 (ff. 58–73) noch immer Hand B.

1 x 8 (ff. 74–81) Hand B bis f. 74^{r} unten. Vor dem nächsten Text fehlt die für Hand B charakteristische Zierleiste, dafür erscheint in Falznähe das für Hand A charakteristische Randzeichen ⋊ neben dem Titel. Hand A schrieb die letzten 5 Zeilen dieser Seite und den Rest der Lage.

7 x 8 (ff. 82–137) weiterhin Hand A. f. 137 stellte wohl ursprünglich einen Abschluß der Hs. dar; Hand A hat nur etwa 5/6 des *verso* beschrieben und keinen weiteren Text angeschlossen. Auf dem verbleibenden Raum von Hand D das Troparion auf den Hl. Demetrios.

1 x 8 – 1 (ff. 138–144; Blatt 4 in Falznähe abgeschnitten, ohne Textverlust) Hand A, aber im deutlichen Kontrast zur vorangehenden Lage sehr klein, sauber und diszipliniert auf Blindlinierung. Beginn eines neuen Textes.

1 x 8 – 2 (ff. 145–150; Blatt 1 + 8 fehlen mit Textverlust).

4 x 8 (ff. 151–181b[182]) Codex nach Doppelzählung von f. 181 (a + b) zweifach numeriert.

9 x 8 (ff. 182[183]–253[254]).

1 x 6 – 1 (f. 254[255], I'–III', 5. Blatt = Spiegel, 6. Blatt fehlt) westliches Papier, Hand C.

[12] So auch die Meinung von MARICQ, a. O. 82, während KAMBYLIS, a. O. 3*, Textverlust annimmt. Im Rest des sauber abgeschnittenen Blattes sind jedoch keine Schriftreste zu erkennen, ebenso wie im ebenfalls durch Schnitt entfernten Blatt zwischen ff. 140/141 (nach KAMBYLIS, ebda., ohne Textverlust), während das hinter f. 39 fehlende Blatt offenbar noch vor der Foliierung des Codex herausgerissen wurde und auf den verbleibenden Fetzen in der Falz auch noch Schriftspuren aufweist.

Nur im ersten Teil des Codex wechseln sich Hand A und Hand B ab; nach f. 74^r erscheint Hand A als der allein verantwortliche Schreiber. Ein Wechsel zwischen den beiden Schreiberhänden geht nicht immer, wenn auch meistens, mit einem Lagen- oder Textwechsel einher; zwischen 13^r und 13^v findet er innerhalb der zweiten Lage mitten im Satz, wenn auch am Seitenende statt. An zwei Stellen scheint Hand B nur für wenige Zeilen die Feder übernommen zu haben.[13] Beide Schreiber haben sehr sorgfältig gearbeitet und ihre Texte offenbar noch anhand der Vorlage korrigiert; dies geht aus vielen nachträglichen Verbesserungen hervor, die gut daran erkennbar sind, daß für zahlreiche Wörter oberhalb der Zeile von Hand A auch ein Einschubzeichen unterhalb der Zeile gesetzt wurde und sowohl von Hand A als auch von Hand B bisweilen die Vertikalen einzelner, nachträglich oberhalb der Zeile eingefügter Buchstaben bis in die Zeile hinein verlängert wurden. Hand B hat viel radiert und auch sonst bewußt so korrigiert, daß das Ursprüngliche unkenntlich wurde; *ante-corr.*-Angaben für Hand B müssen daher meist unsicherer ausfallen als für Hand A. Darüber hinaus hat Hand A aber auch offenkundig den Text von Hand B überprüft und manchmal nachträglich korrigiert. Dies alles läßt auf ein sehr enges Zusammenarbeiten der beiden Schreiber schließen, wobei Hand A offenbar der Hauptverantwortliche war.[14] Beide Schreiber wurden bislang nicht identifiziert.

Hand C, der Schreiber der restaurierten Folien der Hs., hat sich auch des Hauptbuchblocks angenommen, den er schon stellenweise in einem sehr schlechten Zustand vorgefunden haben muß, der dem heutigen vermutlich durchaus vergleichbar war. Wasser- und Schimmelflecken haben besonders im Bereich der ersten Lage einzelne Stellen der Schrift nahezu unkenntlich werden lassen; die obere rechte Ecke jedes Blattes wirkt dort fast wie ausgewaschen. Hand C hat dort einzelne besonders stark beeinträchtigte Buchstaben oder Wortfragmente nachgezeichnet,[15] dabei aber

[13] 11^r,5–7 und 22^r letzte Zeile–22^v,3; vgl. N. Wilson, Three Byzantine Scribes. *GRBS* 14 (1973) 227.

[14] Auch P. Maas äußerte die Vermutung, daß Hand B nur Hand A gelegentlich unterstützt habe; er ging dabei jedoch davon aus, daß Hand A mit Eustathios identisch sei und Hand B möglicherweise sein Sekretär (P. Maas, Verschiedenes zu Eustathios. BZ 45 [1952] 3). Im Widerspruch dazu vertrat Wilson die Meinung, daß Hand B der Hauptredaktor und Hand A dessen Untergebener gewesen sei, da er sich gegen die These des Autographs stellte und in den kurzen, bisweilen nur wenige Zeilen umfassenden Textpassagen von Hand B eher die hilfreiche Intervention eines erfahreneren (und daher vermutlich ranghöheren) Schreibers sah (Wilson, a. O. 227).

[15] Die schwarzbraune Tinte und dünne Feder der restaurierten Seiten sind gut wiederzuerkennen.

nicht immer die Linien der originalen Beschriftung nachgezogen, sondern teilweise eigene typische Kompendien benutzt, an denen sie leicht zu identifizieren ist.[16] Manchmal sind unter den Nachzeichnungen von Hand C allerdings noch Reste der originalen Beschriftung schwach zu erkennen.

Bei den von der fünften Hand ausgeführten Korrekturen handelt es sich um Akzentregulierungen oder -ergänzungen, die Behebung iotazistischer Fehler sowie die Nachzeichnung schwer lesbarer Stellen, und meist ist die Originalfassung unter der korrigierten noch gut erkennbar.[17] Von derselben Hand stammen auch die Folienzählung und die Kustoden auf dem ersten *recto* jeder Lage unten Mitte in römischen Ziffern. Bemerkenswert ist, daß die Folienzählung die restaurierten Textseiten an Anfang und Ende der Hs. mit einbezieht; hingegen wurde beim Eintragen der Kustoden die vordere restaurierte Lage nicht gezählt, die hintere (XXXIII) dagegen doch. Von dieser Unregelmäßigkeit abgesehen ist daraus aber mit Sicherheit zu entnehmen, daß die Folien- und Lagenzählung erst nach der Restaurierung der Hs. stattgefunden hat. Im πίναξ hat dieselbe Hand bei den Texten 1–10 (α'–ι') und 21 (κα') die Folienzahlen (mit a bzw. b für *recto* und *verso*) angegeben, auf denen die Texte beginnen.

Innerhalb des Codex gibt es optisch eine deutliche Zäsur. Ihr zufolge läßt sich der Hauptbuchblock (ohne Einbeziehung der restaurierten Seiten an Anfang und Ende) in zwei Teile gliedern, von denen der erste von ff. 4–137 reicht und der zweite ff.138–253(254) umfaßt. Der Bruch wird sichtbar an der Schrift: Zwar liegt kein Schreiberwechsel vor, aber die vorher sehr raumgreifende und großzügige Schrift wird auf f. 138 plötzlich sehr klein, eng und gleichmäßig. Außerdem ist der Codex ab dieser Stelle für die nächsten drei Lagen XVIII–XX blindliniert; die Buchstaben hängen unter der Linie, nur die Oberlängen gehen darüber hinaus.

Bei genauerer Betrachtung der Folien vor 137 stellt man fest, daß über mehrere Lagen hinweg die Schrift von Hand A relativ gleichmäßig ist und die Anzahl der Zeilen einigermaßen konstant zwischen 28 und 31 bleibt. Auf 137^r sieht man jedoch, daß die Schrift spürbar größer wird und die Abstände zwischen den Zeilen weiter sind; auf dieser Seite zählt man insgesamt nur noch 22 Zeilen. Auf dem *verso* (Abb. 4) hat Hand A noch 21 Zeilen geschrieben, zunächst mit derselben Großzügigkeit, dann aber, auf der zweiten Hälfte der Seite, wieder sehr klein, gedrängt und regelmäßig,

[16] Die Kompendien ȣ (-ου, f. 8^v, l. 4), ʃ (-ον, f. 8^v, l. 3) und ɣ' (γὰϱ, f. 8^v, l. 4) sind typisch für Hand C; für γὰϱ bevorzugen Hand A und B das Kompendium ϸ'.

[17] Tafel übernimmt übrigens die meisten Korrekturen dieser Hand kommentarlos für seine Edition; nur an einigen seiner textkritischen Bemerkungen in der „Mantissa“ (Tafel, a. O. XIIff.) wird offenbar, daß sie nicht von ihm selbst stammen.

als habe der Schreiber sichergehen wollen, den Text unbedingt auf dieser Seite zu beenden. Dies läßt darauf schließen, daß hier zunächst ein Ende der Textaufnahme geplant war. Unter dem Text von Hand A wäre auch ein kleines Stück der Seite frei geblieben, hätte nicht später Hand D noch das Troparion auf den Hl. Demetrios dort eingesetzt. Insgesamt erweckt f. 137, das das letzte in einem Quaternio ist, den Eindruck, als habe der Schreiber hier bewußt einen Abschluß setzen und um der ästhetischen Wirkung willen keine Seite frei lassen oder nur halb beschreiben wollen; also hat er die Schrift gedehnt.

Folium 138^{r} (Abb. 1) steht dazu in deutlichem Kontrast: Zwar ist Hand A hier eindeutig zu identifizieren, aber die Schrift ist viel kleiner, enger und regelmäßiger. Die Seite beginnt mit einer sauber ausgeführten Zierleiste, und auch mit den zahlreichen Initialen zu Beginn der Verse des hier wiedergegebenen Demetrios-Hymnus hat sich der Schreiber offensichtlich Mühe gegeben. Auch die hier beginnende Blindlinierung weist auf die Sorgfalt hin, mit der der Schreiber hier ans Werk gegangen ist. Diese Seite hat 37 Zeilen, also deutlich mehr als alle bisherigen Seiten des Codex.

Bis zum Ende der Hs. verliert sich diese Dichte jedoch wieder. Die letzte erhaltene Seite des Codex in seiner heutigen Gestalt (f. $253[254]^{v}$, Abb. 2) hat wieder 31 Zeilen, und die Schrift bietet den gleichen optischen Eindruck wie die Schrift auf den Folien des ersten Teils der Hs. bis zu dem deutlich gestreckten Folium 137. Zieht man nun zum Vergleich f. 4^{r} (Abb. 3), also die erste Seite der ersten Lage, heran, so stellt man zwischen den beiden Seiten kaum einen Unterschied fest. Die Schriftgröße ist etwa gleich, und auch f. 4^{r} hat 31 Zeilen.

Der Gedanke drängt sich auf, daß der heutige zweite Teil des Codex einmal der erste war und umgekehrt. Die bisher genannten Äußerlichkeiten sprechen dafür: Die Ähnlichkeit von Anfang und Ende läßt vermuten, daß diese Textpartien ursprünglich dicht aufeinander folgten, der Schlußcharakter von f. 137, daß hier tatsächlich einmal der Schluß der Hs. war, der Schmuck und die Sauberkeit der Ausführung von ff. 138ff., daß hier eine Arbeit mit hohen Ansprüchen begann, die dann nach und nach aufgegeben wurden. Am Ende wurde sogar in Kauf genommen, daß ein zweiter Schreiber an der Herstellung des Codex mitwirkte und die Einheitlichkeit der Schrift damit zerstört wurde (man erinnere sich: Hand B taucht nur im heutigen ersten Teil auf. Auch die Linierung spricht für eine Vertauschung: Wieso sollte sich ein Schreiber erst mitten in seiner Arbeit darüber Gedanken machen, daß seine Schrift auch ein möglichst gefälliges Bild biete? Wenn er bis dahin nachlässig geschrieben hat, ist es dafür sowieso zu spät. Natürlicher ist es, daß man sich am Anfang besonders große Mühe gibt und dann in seiner Aufmerksamkeit nachläßt.

Daraus lassen sich unter Umständen neue Daten für die Geschichte des Codex gewinnen: Eine Vertauschung der beiden Buchblockhälften würde bedeuten, daß die Hände C und D sowie die jüngste, korrigierende Hand erst nach diesem Vorgang in den Codex eingegriffen haben können. Für Hand C läßt sich dieser Schluß aus dem Inhaltsverzeichnis am Anfang des Codex (ff. 1^{v}–2^{r}) ziehen, da es von Hand C geschrieben wurde und die Texte in ihrer heutigen Reihenfolge präsentiert; für Hand D liegt die Vermutung nahe, weil der von Hand D geschriebene Text auf der ursprünglich letzten Seite (heute f. 137^{v}) thematisch an einen Text anknüpft, der auf der ursprünglich ersten Seite (heute f. 138^{r}) steht und diese Seiten erst durch die Vertauschung in unmittelbare Nachbarschaft zueinander gerieten. Daß die korrigierende Hand jüngeren Datums ist als Hand C, wurde bereits gezeigt.[18]

Was ergibt sich daraus für die in der Hs. überlieferten Texte? Das Ende von f. 253(254) und der Anfang von f. 4 passen jedenfalls inhaltlich nicht zusammen; ersteres ist das Ende der Schilderung der Eroberung Thessalonikes durch die Normannen 1185, letzteres der Beginn der ersten Fastenrede. Beide Texte wurden durch den Restaurator (Hand C) ergänzt, nach dem Wasserzeichen der restaurierten Blätter zu urteilen zwischen 1550–75.[19] Da nichts darauf hindeutet, daß die Texte in ihrem heutigen Zustand unvollständig sind, müßten also ein oder mehrere andere Texte, d. h. mindestens eine Lage, vor oder bei der Vertauschung der beiden Hälften ausgefallen sein.[20] Eine restaurierte Seite enthält etwa soviel Text wie 1/2 Seite des älteren Teils; von einer älteren Lage, die ausgefallen ist, hätte der restaurierte Text der ersten Fastenrede also höchstens ein Folium einnehmen können, der des historiographischen Textes vielleicht eine Seite. Angenommen, nur eine Lage sei ausgefallen (in einer ansonsten reinen Quaternionen-Hs. wahrscheinlich ein weiterer Quaternio), so verblieben 13 Seiten, über deren Inhalt man nichts weiß – Platz genug jedenfalls für eine weitere Rede oder irgendeine andere kleine Schrift, eventuell auch mehrere. Möglicherweise wurde die Vertauschung der Lagen sogar absichtlich vorgenommen, so daß in der Mitte wieder zwei vollständige Texte aneinander anschlossen und die mutilierten Texte vorne und hinten ergänzt werden konnten, wo es etwas diskreter war. Ein solches Verfahren müßte man zwangsläufig dem Restaurator anlasten, der beide Texte aus einer damals

[18] S. o., S. 235.

[19] Maricq, a. O. 82; vgl. Kambylis, a. O. 4* („Wasserzeichen").

[20] Da die Lagenzählung erst nach der Restaurierung vorgenommen wurde, können auch mehrere Lagen ausgefallen sein, sowohl am Anfang als auch am Ende des Codex im heutigen Zustand; vgl. Maas, a. O. 3, A. 6.

noch existenten, jetzt aber verlorenen Vorlage ergänzte.[21] Damit gerät man jedoch bereits in den Bereich der Spekulation.[22]

Sinnvoller ist es dagegen zu untersuchen, ob die Gesamtheit der in der Hs. überlieferten Texte Argumente hergibt, die für eine Vertauschung der Buchhälften sprechen. Würde man eine Rückvertauschung vornehmen, so ergäbe sich daraus folgende Reihenfolge der Texte:[23]

1 canon in S. Demetrium[24]
2 laudatio S. Demetrii martyris
3 ad Stylitam quendam Thessalonicensem (1179/1180[25])
4 Manuelis Comneni imp. laudatio funebris (1180[26])
5 de emendanda vita monachica
6 narratio de Thessalonica urbe a Latinis capta (1186[27]) (desunt multa)
7 oratio in sanctam Quadragesimam [I]
8 oratio in Psalmum XLVIII(XLIX)
9 oratio de obedientia magistratui Christiano debita

[21] Für beide Schriften ist der Basileensis *codex unicus*.

[22] Für diese Vermutung spricht, daß in dem vom Restaurator erstellten πίναξ (ff. 1v–2r) das von Hand D geschriebene Troparion nicht erwähnt ist, als sei es erst nach der Restaurierung hinzugefügt worden. Dies trifft allerdings auch auf einige andere Texte zu (vgl. Kambylis, a. O. 4*). Die meisten dieser Fälle lassen sich erklären: 31r–32r: Die Akolouthie des Hl. Alpheios und seiner Gefährten folgt direkt auf eine Rede auf dieselben; vgl. 138r–139r (bei Kambylis ebda. irrtümlich 139v–151v): Der Kanon auf den Hl. Demetrios geht seinem Enkomion direkt voran. Offenbar begriff der Restaurator die rhetorisch-liturgischen Textpaare als Einheit, wobei er dem rhetorischen Teil Vorrang einräumte. 40r–42v: Der Anfang der Schrift ist wegen Blattausfalls mutiliert; vgl. o., S. 233. 37v–39v: Hier bietet sich keine Erklärung an, allenfalls die sehr dürftig ausgefallenen Zierelemente zu Beginn des neuen Textes, die die Ursache dafür gewesen sein könnten, daß der Restaurator den Textbeginn übersah.

[23] ... ohne das später hinzugefügte Troparion auf den Hl. Demetrios (f. 137v). Die lateinischen Titel der Texte wurden von Kambylis, a. O. 4*–8*, übernommen. Eine genaue Aufstellung der griechischen Überschriften sowie *incipit* und *desinit* der einzelnen Schriften findet man ebda.

[24] Der Titel dieses Textes in der Hs. lautet: Τοῦ αὐτοῦ Κανὼν εἰς τὸν ἅγιον μεγαλομάρτυρα Δημήτριον (vgl. Kambylis, a. O. 7*). Daß der erste Text einer Hs. sich gleich mit τοῦ αὐτοῦ auf den Autor bezieht, ohne daß zuvor sein Name genannt wurde, mag sonderbar anmuten; die Überschrift könnte allerdings so aus der Vorlage übernommen worden sein.

[25] 1179: P. Magdalino, The Empire of Manuel I Komnenos. Cambridge 1993, 456 u. 483; 1180: P. Wirth, Eustathiana. Amsterdam 1980, 86.

[26] Wirth, a. O. 93.

[27] St. Kyriakides (ed.), Eustazio di Tessalonica: La espugnazione di Tessalonica. Palermo 1961, XXXIV.

10 oratio de S. Alpheo et sociis martyribus
11 S. Alphei et eius sociorum acoluthia
12 oratio in eum, qui „papas“ dici recusabat
13 ad Isaacium Angelum imp. post Scythas fugatos allocutio Philippopoli (1191[28])
11 epistola super dicto si ausus fueris
15 oratio in Ananiam, Azariam et Misaëlem martyres
16 commentariorum Pindaricorum praefatio
17 oratio in sanctam Quadragesimam [II]
18 oratio in sanctam Quadragesimam [III] (1192?[29])
19 oratio de simulatione
20 adversus implacabilitatis accusationem (später als Nr. 18[30])
21 oratio in sanctam Quadragesimam [IV]
22 dialogus Hieroclis et Theophili
23 laudatio S. Philothei Opsiciani
24 oratio anno auspicando habita (nach 1185[31])
25 epistola ad Thessalonicenses

Die Reihenfolge der Schriften scheint keinen inhaltlichen oder formalen Kriterien zu folgen. Die Fastenreden wurden nicht *en bloc*, sondern über den Codex verteilt niedergeschrieben; ebenso verhält es sich mit den Reden an Mitglieder des Kaiserhauses. Die lange Abhandlung über die Reform des Mönchtums und die einzige philologische Schrift, das Prooimion zum Pindarkommentar, fallen inhaltlich aus dem Gesamtrahmen des Codex. Kanones auf Heilige und Märtyrer erscheinen zwar direkt neben den Reden auf dieselben, andererseits bilden auch diese innerhalb der Hs. keine thematische Einheit.

Eine weitere naheliegende Methode, Texte einer Sammlung zu organisieren, ist die chronologische. Von den Texten des Cod. Bas. A. III. 20 sind einige vage datiert; die Datierungen sind in Klammern hinter dem jeweiligen Titel in der obigen Auflistung der Schriften angegeben. Es zeigt sich dabei, daß bisher keine der Datierungen der Hypothese einer chronologi-

[28] Wirth, a. O. 41 (nach M. Bachmann, Die Rede des Johannes Syropulos an den Kaiser Isaak II. Angelos [1185–1195]. Diss. München 1935, 92).

[29] = 16 Jahre nach Beginn seines Episkopats in Thessalonike (vgl. Tafel, a. O. 85,74–76), der nach Wirth, a. O. 38 + A. 10, in die Zeit von 1174–77 fällt. Magdalino setzt den Beginn seiner Amtszeit 1176 an; vgl. P. Magdalino, Eustathios and Thessalonica, in: Philellen. Studies in Honour of Robert Browning. Venedig 1996, 227 + A. 8.

[30] Nach Eustathios' Rückkehr aus dem Exil; vgl. Wirth, a. O. 41.

[31] Magdalino, Empire 142.

schen Anordnung der Schriften direkt widerspricht. Die einzige Ausnahme ist möglicherweise das Prooimion zum Pindarkommentar, da der Kommentar selbst, wie Kambylis überzeugend nachgewiesen hat, schon vor den Kommentaren zur Ilias und Odyssee sowie zu Dionysios Periegetes abgefaßt worden sein muß.[32] Kambylis weist jedoch selbst darauf hin, daß eine Einleitung üblicherweise erst dann geschrieben wird, wenn das eigentliche Buch bereits fertig ist.[33] Natürlich ist nicht anzunehmen, daß das Prooimion erst so viele Jahre nach dem Kommentar selbst geschrieben worden sein soll.[34] Andererseits spricht für eine relative Unabhängigkeit des Prooimions, daß es in den drei späteren Kommentaren zwar Hinweise auf den Text des Pindarkommentars,[35] nicht aber auf den des Prooimions selbst gibt. Es läßt sich also kein Nachweis führen, daß auch das Prooimion vor den späteren Kommentaren oder zeitgleich mit ihnen entstanden sein muß. Denkbar ist aber, daß Eustathios das Prooimion, da es unter seinen kleinen Schriften wohl einen besonderen Stellenwert einnahm, in den 90er Jahren noch einmal unabhängig vom Haupttext überarbeitet hat und es so Einlaß in die Reihe seiner späteren Werke fand, die unser Codex bewahrt;[36] dies würde auch erklären, warum es dort ohne den eigentlichen Pindarkommentar überliefert ist.

Bei einem anderen Text scheint es mir möglich, die Entstehungszeit aufgrund seiner Überlieferung in einer anderen Hs. etwas einzugrenzen. Es handelt sich um die *laudatio* auf den Hl. Demetrios, den Stadtheiligen Thessalonikes: Als einziger Text ist sie außer im Cod. Bas. A. III. 20 auch im Cod. Scor. Y. II. 10 enthalten, einer Hs., die ebenfalls zahlreiche kleinere Schriften des Metropoliten enthält, die allerdings – soweit sie datiert sind – den Jahren 1166–80 angehören. Man muß also annehmen, daß die *laudatio* ebenfalls in diesen zeitlichen Rahmen fällt, und kann sie mit hoher Wahrscheinlichkeit vor die Reden auf den Styliten und auf den Tod Manuels (1179/80 bzw. 1180) datieren. Der Kanon auf den Hl. Demetrios wurde

[32] A. Kambylis, Eustathios über Pindars Epinikiendichtung. Ein Kapitel der klassischen Philologie in Byzanz. Hamburg 1991, 6f.; vgl. auch Wirth, a. O. 65.

[33] Vgl. Kambylis, Eustathios über Pindars Epinikiendichtung 22.

[34] Kambylis, Eustathios über Pindars Epinikiendichtung 6: „Nach dem Titel der Schrift war Eustathios noch Diakon an der Hagia Sophia, als er sie schrieb."

[35] Vgl. Kambylis, Eustathios über Pindars Epinikiendichtung 19ff.

[36] Vgl. Kambylis, Eustathios über Pindars Epinikiendichtung 8, über die Möglichkeit einer von Eustathios autorisierten Ausgabe seiner kleinen Schriften: „Dabei ist, wie mir scheint, interessant zu beobachten, wie er das Prooimion als selbständiges Werk betrachtete und in diese Sammlung aufnahm. Ganz offenbar maß er dem kurzen Schriftchen eine besondere Bedeutung bei. Mit den Prooimien zu den übrigen Kommentaren verfuhr er nicht so."

vielleicht zu einem anderen Zeitpunkt verfaßt und steht nur aufgrund inhaltlicher Verwandtschaft in direkter Nachbarschaft zur *laudatio*. Denkbar ist allerdings auch, daß Eustathios durch seinen Amtsantritt in Thessalonike (vermutlich im Jahre 1176[37]) einen direkten Anlaß gegeben sah – schon aus Höflichkeit gegenüber seiner neuen Gemeinde – dem Stadtpatron sowohl einen Kanon als auch ein Enkomion zu widmen.

Damit lassen sich folgende Ergebnisse formulieren:

- Das Schriftbild der Hs. legt eine Vertauschung der beiden Buchblockhälften ff. 4–137 und ff. 138–253(254) nahe. Insbesondere der Abschlußcharakter von f. 137 sowie die Linierung und auffallend säuberliche Ausführung ab f. 138 unterstützen diese Theorie. Noch wahrscheinlicher wird sie, wenn, wie Kambylis vermutet,[38] die Hs. zunächst in ungebundenen Lagen existierte.
- Nach der „Rückvertauschung" der Buchhälften erhält man einen Codex, dessen Texte tendenziell chronologisch angeordnet sind.[39] Wo bisher eine zeitliche Eingrenzung der Texte vorgenommen werden konnte, wies diese außerdem auf Eustathios' späte Schaffensperiode hin, als er bereits Metropolit von Thessalonike war. Weitere Datierungsversuche anhand der Texte selbst müssen erweisen, ob sich diese Tendenz künftig bestätigen wird.

[37] Vgl. o., A. 29.

[38] Vgl. Kambylis, Prooimion zum Pindarkommentar 9*/10*.

[39] Die immerhin auffällige zeitliche Lücke zwischen Nr. 4 und Nr. 6 nach der obigen Zählung rührt daher, daß die Schriften des Erzbischofs aus der Zeit der Regentschaft Alexios' II. und unter Andronikos I. sich nicht erhalten haben; vgl. Magdalino, Eustathios and Thessalonica 227.

JOHANNES GROSSMANN / WIEN

ZUR NICHT ERHALTENEN NORDTÜR DER DORNBUSCH-KAPELLE DES KLOSTERS DER HL. AIKATERINA IM SINAI[1]

Mit zwei Tafeln

Vor kurzem stellte Ihor Ševčenko eine Rekonstruktionsskizze der verlorengegangenen Nordtür der Dornbuschkapelle des Sinaiklosters in einem ausführlichen Artikel vor, der in der Festschrift für Cyril Mango erschienen ist.[2] Das einzige ausführliche Zeugnis für diese Tür liefert der Priestermönch Nektarios (1602–1676)[3] in seinem Werk „Ἐπιτομὴ τῆς ἱεροκοσμικῆς ἱστορίας" (Grundriß der heiligen und profanen Geschichte),[4] das er im Sinaikloster geschrieben hatte, bevor er 1661 Patriarch von Jerusalem wurde (1661–1669).

---

[1] Gleich zu Anfang möchte ich mich beim Erzbischof des Klosters Eminenz Damianos bedanken, der die Genehmigung erteilte, Handschriften zu kollationieren, Messungen durchzuführen und Photographien zu veröffentlichen. Darüber hinaus bedanke ich mich für die Mitarbeit des Archimandriten Symeon, Bibliophylax und Sekretär, des Vaters Daniel, Skeuophylax, und des Vaters Johannes, Küster, ohne deren Hilfe die vorliegende Arbeit nicht zustande gekommen wäre. Ich bedanke mich auch bei Prof. J. Koder für sein Interesse an dieser Studie.

[2] The lost panels of the north door to the chapel of the Burning Bush at Sinai, in: ΑΕΤΟΣ. Studies in honour of C. Mango. Leipzig 1998, 284–298.

[3] Zur Person, B. Knös, L'histoire de la littérature neó-grecque. La période jusqu'en 1821. Uppsala 1962, 438–441. V. Grumel, *DThC* s.v. Nectaire. Biographische Quellen: Dositheos, Patriarch von Jerusalem (1669–1707), Τῶν κατὰ τὸν ἀοίδιμον Ἱεροσολύμων πατριάρχην κύριον Νεκτάριον ὡς ἐν συντόμῳ διήγησις, in der Einleitung zum Werk des Nektarios, Περὶ τῆς ἀρχῆς τοῦ πάπα ἀντίρρησις. Jassy 1682, 4 recto und verso. (Abgedruckt in E. Legrand, Bibliographie hellénique au XVII[e] siècle 2. Paris 1894, 404–407.) Dositheos, Ἱστορία περὶ τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις πατριαρχευσάντων. Δωδεκάβιβλος. Bukarest 1715 (Thessalonike [2]1983), 12,3–6. 8.

[4] Erstausgabe: Venedig 1677. Bis 1805 wurde es noch fünfmal aufgelegt. 1980 erschien ein Nachdruck der Erstausgabe mit korrigierter Paginierung, Ἐπιτομὴ τῆς ἱεροκοσμικῆς ἱστορίας. *Ἐκδόσεις Ἱ. Μονῆς τοῦ θεοβαδίστου ὄρους Σινᾶ* 4. Athen 1980. In dieser Ausgabe wurde die umfangreiche Studie von M. Manousakas, Ἡ «Ἐπιτομὴ τῆς ἱεροκοσμικῆς ἱστορίας» τοῦ Νεκταρίου Ἱεροσολύμων καὶ αἱ πηγαὶ αὐτῆς. *Κρητικὰ Χρονικά* 1 (1947) 291–332, in die Einleitung aufgenommen (ix-l) und ein nützliches Register für das ganze Buch erstellt (439–498). Im folgenden zitiere ich aus letztgenannter Ausgabe.

Nektarios sagt von dieser Tür auf der Nordseite der Dornbuschkapelle (s.u. „Einleitung“ und Nr. 1 im griechischen Text), daß sie aus zwei Flügeln bestehe, die alttestamentliche und neutestamentliche Szenen aufwiesen, um die herum (γύροθεν) jeweils metrische Inschriften liefen (Zwölfsilber), die zum Teil beschädigt seien. Die Bilder und die Buchstaben seien aus Elfenbein[5] (κόκκαλα ἐλεφάντινα), wobei die Buchstaben eingelegt seien (φυτευτά).[6] Man kann sich vorstellen, daß die eigentliche Tür aus Holz war und die Bilder als Elfenbeintafeln durch Nuten kassettenartig eingefaßt waren, so daß die Buchstaben ringsherum in das Holz eingelegt waren. In diesem Zusammenhang weist Ševčenko darauf hin, daß die Inschrift jeweils über dem Bild beginnen muß, sich erst rechts, dann links fortsetzt und unten endet. Anschließend beschreibt Nektarios die Szenen und druckt die dazugehörigen Verse ab, soweit er sie entziffern kann.[7] Es sind insgesamt vierzehn Bilder und zwei Gedenkinschriften, so daß auf jeden Flügel sieben Bilder und eine Gedenkinschrift fallen.

Am Anfang der Beschreibung jedes Bildes gibt Nektarios einen Hinweis auf die Position desselben wie πρῶτον, παρακάτω, ἔπειτα, καὶ πάλιν, κάτω δέ u.ä. In der „postweitzmannschen Rekonstruktion“ ließ sich Ševčenko von diesen Hinweisen führen und ging von zwei Türflügeln aus, die jeweils zwei Spalten von Bildern haben.[8] An dieser Stelle knüpfe ich an die Feststellung Ševčenkos an „The arrangement of the panels in the present reconstruction can, I am sure, be improved upon“[9] und will meinen Rekonstruktionsversuch vorschlagen.

Ich denke, daß an jedem Türflügel sieben Bilder in einer Spalte untereinander angeordnet waren. Hierzu führen folgende Überlegungen: Zunächst ist festzuhalten, daß die Gedenkinschriften (s.u. Nr. 15,3f. und 16,6f. im griechischen Text),[10] die den Namen des Bischofs Hiob nennen und Christus bitten, an die Früchtebringenden (καρποφορησάντων) und die Mönche zu denken, keine Bilder haben und nur aus zwei Zeilen bestehen. Daher brauchen sie auch weniger Platz als die anderen Felder. In einer Spalte können sie auch besser „in der Mitte“ εἰς τὸ μέσον untergebracht werden, wo sie von Nektarios auf den Türflügeln lokalisiert werden. Es bleibt dann immer noch offen, ob sie zwischen dem 3. und 4. oder dem

[5] So auch Ševčenko 289. 295.

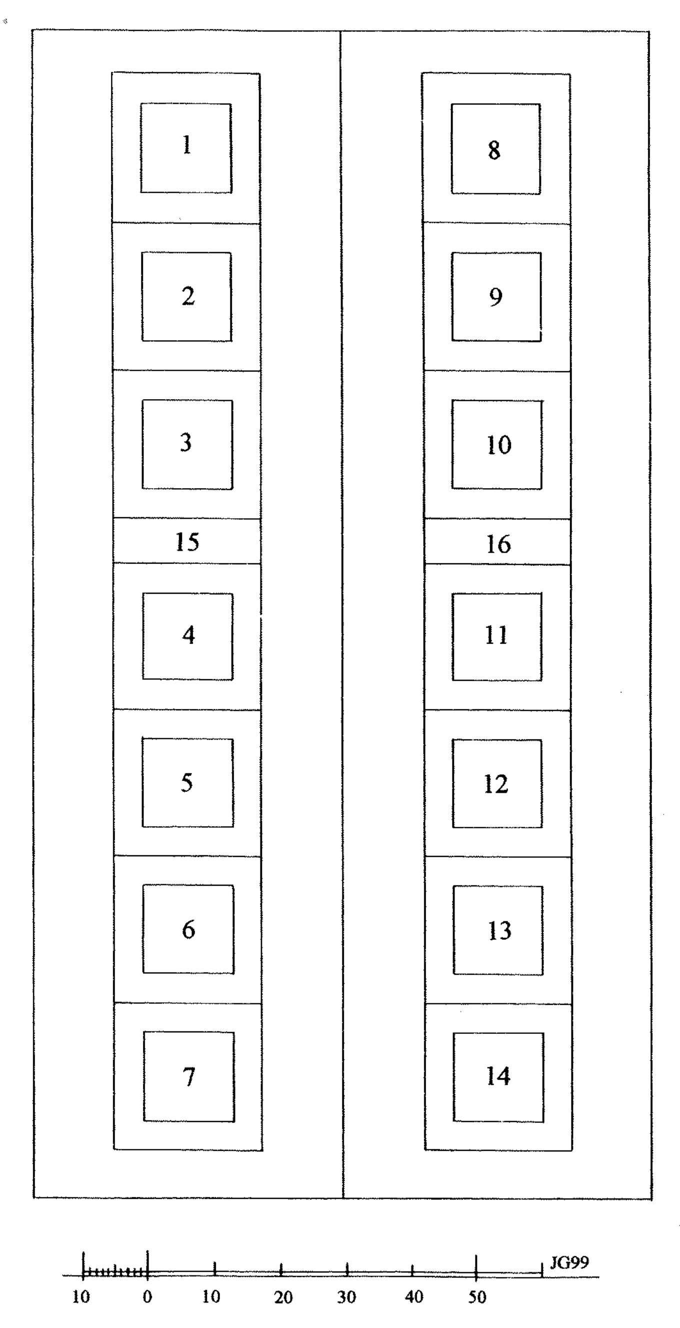
[6] Nektarios, Ἐπιτομή 165. Ševčenko 286. 289.

[7] Nektarios 165–167. Ševčenko 286–291, der den ganzen Text des Nektarios über diese Tür zusammen mit einer Übersetzung abgedruckt hat. Abgedruckt ist der Text auch hier, s.u., allerdings in anderer Gliederung.

[8] „Postweitzmannian reconstruction“, Ševčenko 292f.

[9] Ševčenko 293.

[10] Vgl. Ševčenko 288. 291. Nektarios 167. Über die Numerierung s. u. S. 248.



Textabb. 1: Schematischer Entwurf der verlorengegangenen Nordtür der Dornbuschkapelle

4. und 5. Bild saßen, wobei die erste Variante sinnvoller erscheint (Textabb. 1).

Die zweite Überlegung betrifft die Verteilung der Szenen auf den Flügeln. Nektarios sagt deutlich, daß sich die alttestamentlichen Szenen auf dem ersten und die neutestamentlichen auf dem zweiten Türblatt befanden, so ist wahrscheinlich mit dem ersten das linke und mit dem zweiten das rechte Türblatt gemeint. Ich denke, daß man es hier mit der in der orthodoxen Theologie und byzantinischen Hymnographie üblichen Form der Typologie im Alten und der Erfüllung im Neuen Testament zu tun hat. Mir scheint, daß Nektarios ebendas meint, wenn er am Beginn des rechten Flügels sagt (s.u. Nr. 8,15f. im griechischen Text): Ἔσμιξε δὲ ὁ Ζωγράφος τὰ τῆς Νομοθεσίας καὶ τὰ τῆς Μεταμορφώσεως ὁμοῦ, διότι συμφωνοῦσι ἐκεῖνα μετὰ τούτων („Der Bildhauer hat [die Szenen] der Gesetzgebung mit denen der Verklärung verbunden, weil diese jenen entsprechen"). Hierbei fällt auf, daß die alttestamentlichen Szenen die chronologische Reihenfolge einhalten, wogegen die neutestamentlichen dies nicht tun, was aufgrund der Entsprechung auch nicht möglich ist.[11] Die einzige Ausnahme bildet das letzte Bild (s.u. Nr. 7), das zwischen dem 4. und 5. sitzen müßte. Hinzu kommt noch, daß dieses Bild 7 die Lokalisierung hat „unter allen" κάτω ἀπὸ ὅλα (Nr. 7,1), was erst in einem einspaltigen Entwurf tatsächlich der Fall ist.[12]

Um meine Meinung zu überprüfen, habe ich bei einem meiner jüngsten Besuche des Sinaiklosters die Öffnung, in der die verlorene Tür saß, ausgemessen, um die Proportionen festzustellen. Bei der Höhe von 179 cm und der Breite von 96 cm (die Hälfte 48 cm) besteht für ein Türblatt das Verhältnis von ungefähr 1 : 3,5, das für eine Rekonstruktion mit insgesamt vier Spalten zu schmal ist (Abb. a).

Hiermit scheint mir die Frage nach der äußeren Form der Tür gelöst. Der nächste Schritt ist, die Entsprechung der einander gegenüberstehenden Bilder als Typus und Erfüllung aufzuzeigen, was ich hier versuchen möchte. Einen Schlüssel dazu findet man in den Texten, die am Fest der Verklärung (6. August) gelesen und gesungen werden.[13] Schon unter den drei alttestamentlichen Lesungen, die in der großen Vesper am Abend des 5. August gelesen werden, sind zwei aus dem Exodus und handeln von der

[11] Vgl. u. die Besprechung der Bilderpaare.

[12] Das genannte Bild erhielt wohl deshalb diesen Platz, damit die Reihenfolge der drei Verklärungsszenen auf der anderen Seite (Bilder 11, 12 und 13) nicht gestört wird. Vgl. u. Bilderpaar 4 = 11. Dies ist auch ein Argument zugunsten der Position der Gedenkinschriften zwischen den Bildern 3 und 4 bzw. 10 und 11.

[13] Menaia. Μηναῖα τοῦ ὅλου ἐνιαυτοῦ 6. Rom 1901, 329–346.

Gesetzesübergabe an Moses und von seiner Gottesschau.[14] Die Texte dieses Festes wird der durchschnittliche Besucher der Gottesdienste auch am ehesten kennen, so daß er die Abbildungen auf der Tür verstehen konnte. Man kann sich leicht vorstellen, daß der Dichter dieser Inschriften aus dem Menaion seine Ideen schöpfte, worin sich viele Entsprechungen finden. Den Text des Menaions, der sich allmählich im Lauf der Jahrhunderte entwickelte, kann man allerdings nicht exakt datieren;[15] daher ist es sinnvoll, nur Kirchenväter zu zitieren, die vor dem 11. Jahrhundert geschrieben haben, in welches ungefähr Ševčenko die Tür datiert.[16] Sicherlich bediente sich der Dichter auch der Kirchenväter, zumal der Inhalt der Strophen 10 und 14 der Tür im Menaion nicht vorkommt.

Nun komme ich zur Interpretation der Bilderpaare im einzelnen. Zur besseren Übersicht zerlege ich das Gedicht und setze die sich entsprechenden Strophen jeweils vor die Besprechung der Bilderpaare. In der Edition folge ich hauptsächlich dem in der Ἐπιτομή abgedruckten Text (E) und kennzeichne die Korrekturvorschläge von Ševčenko[17] (Š) und die Abweichungen des Sin.gr. 1191, fol 108v–110r (Sin), der eine Abschrift der Druckvorlage der Ἐπιτομή ist und daher einen mit der Ἐπιτομή gleichwertigen Quellenwert besitzt.[18] Die Abweichungen zwischen der Epitome und dem

[14] Menaia 6, 331–333. Die genannten Stellen sind Ex. 24,12–18. 33,11–23.

[15] E. Wellesz, A history of byzantine music and hymnography. Oxford ²1961, 135. Die ersten Handschriften stammen aus dem 11. Jahrhundert, doch müßte man hier ihren Inhalt untersuchen.

[16] Ševčenko 295 Fußn. 17.

[17] Ševčenko hat im Grunde den Text von Nektarios nachgedruckt und liefert die Korrekturen in der Übersetzung. Auf Rechtschreibfehler weist er im Text durch *sic* hin.

[18] Vgl. dagegen Manousakas, Ἡ ἐπιτομή 298 (oder in Nektarios, Ἐπιτομή xvi), der sie als Kopie des Druckes verstanden wissen möchte, was aber aufgrund der vielen grundsätzlichen Abweichungen nicht möglich ist. Offensichtlich hat er die Texte nicht miteinander verglichen. Zu dieser Annahme verführte Manousakas wahrscheinlich die Aussage des Nektarios in einem Brief von 1672 an den Metropoliten Meletios von Philadelphia (der Metropolit von Philadelphia hatte seine Residenz in Venedig), daß er keine Abschrift der Ἐπιτομή besitze und deshalb sein Manuskript, das er zum Druck nach Venedig geschickt hatte, zurückhaben wolle. Noch nicht endgültig geklärt ist, ob diese Abschrift Nektarios selbst erstellt hat, was ich annehmen möchte (bestritten wird es von P. Ph. Christopoulos, dem Herausgeber des Nachdrucks der Epitome von 1980, Nektarios, Ἐπιτομή lif.), oder jemand anders. Sicherlich wird sie vor 1661 geschrieben worden sein. Sie trägt auch Korrekturen, die von Nektarios selbst stammen müssen und wahrscheinlich ebenfalls vor 1661 zu datieren sind. Nektarios war, nachdem er das Patriarchenamt niedergelegt hatte, um die Jahreswende 1674/5 für kurze Zeit wieder im Katerinenkloster. Wenn die Korrekturen aus dieser Zeit stammen sollten, hätte er den Kodex wohl mitgenommen, was nicht der Fall ist. Die Aussage von 1672 muß man so verstehen, daß ihm die Abschrift nicht mehr zugänglich war, nachdem er Patriarch wurde, was auch ein Hinweis darauf ist, daß die Korrekturen vor 1661 eingetragen wurden.

Sin.gr. 1191 sind wohl so zu erklären, daß sich Nektarios mehrmals die Inschriften, die zu seiner Zeit schon recht beschädigt waren, mit unterschiedlicher Genauigkeit angesehen hat oder daß er sich flüchtige Notizen gemacht hat, die er beim Niederschreiben aus dem Kopf rekonstruierte. Offensichtliche orthographische Fehler, außer der Großschreibung einiger Substantive, werden im ganzen Text korrigiert. Den Gravis vor einem Komma oder Punkt korrigiere ich nicht, weil er konsequent beibehalten wird und daher anscheinend zur Rechtschreibung dieser Ausgabe gehört. Aus der Interpunktion verändere ich bloß einige Punkte im Gedicht, die syntaktisch nicht zu rechtfertigen sind. Das Gedicht weist mehrere stilistische Ungereimtheiten auf, die ich nicht besprechen werde, nachdem hier die Interpretation des Inhalts im Vordergrund steht.

Es folgt der zerlegte Text des Nektarios von Jerusalem zur verlorengegangenen Nordtür der Dornbuschkapelle, jeweils gefolgt vom Kommentar zu den Strophen- und Bilderpaaren. Am Schluß stehen die Gedenkinschriften. Die Numerierung der Strophen entspricht der Reihenfolge, mit der sie bei Nektarios abgedruckt sind.[19]

Γράμματα, τὰ εἰς τὴν Βορεινὴν πόρταν τῆς ῾Αγίας Βάτου.

[Einleitung] Ἡ δὲ πύλη τῆς ῾Αγίας Βάτου, ἡ Βορεινὴ, εἶναι ἐγκοσμημένη ὅλη
ἀπὸ κόκκαλα ἐλεφάντινα· εἶναι δὲ δύο φύλλα, καὶ εἰς μὲν τὸ ἕνα φύλλον ἔχει
ἱστορισμένα τὰ κατὰ τὸν Μωϋσῆ γενόμενα, τουτέστι τὴν Βάτον, τὸν Νόμον, τὴν
5 Ἐρυθρὰν Θάλασσαν, καὶ ἄλλά τινα, καὶ ταῦτα ὅλα μὲ κόκκαλα ἐλεφάντινα· καὶ
γύρoθεν εἰς τὰς ῾Ιστορίας Γράμματα δία στίχων, πλὴν εἶναι εἰς τόπους μερικὰ
διεφθαρμένα τῷ χρόνῳ.
[1] Καὶ πρῶτον μὲν ἔχει τὸν Μωϋσῆ ποιμαίνοντα τὰ πρόβατα, γύροθεν δὲ ἔχει
Γράμματα μὲ λευκὰ κόκκαλα φυτευτὰ, λέγοντα οὕτως.
10 „ Μωσῆς ἐρήμοις Σινᾶ ἐνδιατρίβων,
„ νέμων τε ποίμνην θείας ἤκουσε βοῆς·
„ ... ἐξελοῦ τὸν λαόν μου,
„ ἐκ χειρὸς δεινοῦ Φαραὼ Αἰγυπτίου.
[8] Εἰς δὲ τὸ ἕτερον φύλλον τῆς πόρτας ἔχει πάντα τὰ κατὰ τὴν Μεταμόρφωσιν
15 γινόμενα ὑπὸ Χριστοῦ. Ἔσμιξε δὲ ὁ Ζωγράφος τὰ τῆς Νομοθεσίας, καὶ τὰ τῆς
Μεταμορφώσεως ὁμοῦ, διότι συμφωνοῦσι ἐκεῖνα μετὰ τούτων· καὶ πρῶτον ἔχει

3 δύο deest Sin **12** [ἐκ γῆς Αἰγύπτου] ἐξελοῦ τὸν λαόν μου. Ergänzung nach Ex. 3,10, Vorschlag von J. Koder (Wien)

[19] Nektarios 165–167 und Ševčenko 286–288. In seiner Übersetzung hat Ševčenko 289–291 dieselbe Zählung vorgenommen.

τὸν Χριστὸν διδάσκοντα τοὺς μαθητὰς, πρὸ τῆς Μεταμορφώσεως, τὰ κατὰ τὴν
Μεταμόρφωσην· γύροθεν δὲ ἔχει Γράμματα τάδε.
„ Χριστὸς Μαθητῶν πρὸς χορὸν τρανῶς ἔφη·
„ εἰσί τινες τῶν ὧδε νῦν ἑστηκότων, 20
„ οὐ μὴ θάνατον γεύσονται ἕωστε ἄν
„ ἴδωσι τοῦ Θεοῖο τὴν σκηπτουχίαν.

18 δὲ deest Sin **21, 22** οὐ μὴ ... σκηπτουχίαν Sin „ οἵτινες οὐ γεύσονται ἕως θανάτου „ ἴδωσιν ἄν τὴν Θεοῦ σκηπτουχίαν. E; ἴδωσι corr. εἰδῶσι Sin

1 = 8. Beim ersten Bilderpaar zeigt das atl. (alttestamentliche) Moses beim Weiden der Schafe; er erhält von Gott, dessen Stimme er hört, die Anweisung, das Volk Israel aus Ägypten hinauszuführen (Ex. 3,1–10). Das ntl. (neutestamentliche) stellt Christus vor der Verklärung dar, der seinen Jüngern predigt und ihnen sagt, daß „einige der hier Stehenden nicht vom Tod kosten werden, bevor sie die Herrschaft Gottes (Θεοῦ σκηπτουχίαν) sehen werden“ (Mt. 16,28. Mk. 9,1. Lk. 9,27). Für die Interpretation dieser Szenen ist, denke ich, die zusätzliche Erklärung des Nektarios hilfreich, die besagt, daß Christus die Jünger über die Verklärung unterrichtet (διδάσκοντα ... τὰ κατὰ τὴν Μεταμόρφωσιν), womit er verstanden wissen will, daß die Herrschaft Gottes, die Christus ankündigt, sich in Form seiner Verklärung alsbald ereignen wird und die drei auserwählten Jünger diejenigen sind, von denen die Rede ist. Unter der Herrschaft Gottes ist seine Herrschaft im Himmelreich zu verstehen, das in der Verklärung auf der Welt für die Beteiligten vorweggenommen wird.[20] Das dem in Ägypten leidenden Volk Israel verheißene Land ist ein Typus für die Erlösung,[21] womit der Bezug beider Bilder gefunden ist. In beiden Fällen wird das Himmelreich verkündet, im atl. als Typus und im ntl. zwar noch nicht endgültig, aber schon in der realen Form, die es haben wird.

[20] Johannes Chrysostomos, Mat. hom. 56. *PG* 58,549 obere Hälfte. Im Menaion, Menaia 6,330,31. 331,7f. 342,17f. 343,35. 344,29. Die Verklärung als Auferstehung, Menaia 6,331,26. 335,7f. Ein mit σκηπτουχίαν („Herrschaft“) vergleichbarer Ausdruck im Menaion, Menaia 6,333,35. 345,17, ist δυναστείαν.

[21] Basileios der Große, De Spiritu Sancto 31 (*SC* 17,356). Kyrill von Alexandreia, De adoratione. *PG* 68,233 BC. Aus dieser Stelle geht auch hervor, daß schon der Dornbusch selbst ein Typus der Erlösung ist. Hierzu erinnere ich an die Inschrift in der Kapelle der Martyrer des Sinai, wo über diese gesagt wird: ὧν ἡ εὐφροσύνη ἡ βάτος ἡ ἀληθινὴ ὑπάρχει, I. Ševčenko, The early period of the Sinai monastery in the light of its inscriptions, *DOP* 20 (1966) 263 Nr. 6. Diese Aussage ist nur so sinnvoll zu verstehen, daß der Dornbusch für die Erlösung oder das Himmelreich steht und der „wahre Dornbusch“ die Erfüllung dieses Symbols ist, die den Martyrern zusteht.

[2] Καὶ παρακάτω ἔχει τὸν Μωϋσῆν ὁρῶντα τὴν Βάτον μὲ γράμματα ὁμοίως γύρωθεν.

„ Ὁ ὤν, ὁ ἦν Θεός τε, καὶ ἀεὶ μένων
„ κεκαυμένῃ ἐν πυρὶ ἀφλέκτῳ Βάτῳ
„ ὤφθη τε Μωσεῖ ἐν Σιναΐ τῷ Ὄρει·
„ αὐδὴν δ'ἀκούσας τοῦ Θεοῦ ἐκ τῆς Βάτου,
„ ποδῶν ἔλυσεν ὑπόδημα ἐν τρόμῳ.

[9] Ἔπειτα τὸν Χριστὸν διαλεγόμενον μετὰ τῶν τριῶν Μαθητῶν, καὶ γράμματα τάδε.

„ Λαβὼν ὁ Χριστὸς προκρίτους Ἀποστόλων·
„ τῶν δ'ἄραντες ὄμματα, οὐδένα εἶδον,
„ εἰ μὴ Ἰησοῦν Δεσπότην Χριστὸν μόνον.

3 ὁ ἦν corr. ὃ ἦν E Sin **5** ἐν τῷ Σιναΐ Š **9** post Ἀποστόλων lacuna unius lineae Š
10 εἶδον corr. ἴδον E Sin

2 = 9. Im zweiten Bilderpaar handelt es sich in beiden Fällen um eine Gottesschau, die gewissermaßen die Fortsetzung des ersten Bilderpaares ist. Moses erkennt Gott im Brennenden Dornbusch und hört seine Stimme (Ex. 3,2–5). Das ntl. Bild stellt Christus dar, der nach der Verklärung die auf dem Boden liegenden Jünger auffordert, aufzustehen, wobei sie die Augen heben und nichts anderes als ihn sehen (Mt. 17,7f. beschreibt diese Szene ausführlich. Mk. 9,8 und Lk. 9,36 betonen nur, daß die Jünger bloß Christus sehen). Nachdem Christus seinen zwei Naturen nach auch Gott ist[22] und die Jünger ihn in der Verklärung in göttlichem Licht erstrahlen sahen, sehen sie Gott, indem sie Christus ansehen, wogegen Moses ihn hier nur durch das Symbol des Brennenden Dornbusches sieht.[23] In der theologischen Exegese heißt es auch, daß die Stimme am Dornbusch, die sich als Engel präsentiert, Christus selbst ist, so daß in beiden Fällen Christus gesehen wird.[24]

[3] Ἔπειτα ἔχει τὸν αὐτὸν Μωϋσῆ διαπερῶντα τὸν Ἰσραηλιτικὸν λαὸν ἐν τῇ Ἐρυθρᾷ Θαλάσσῃ· γύρωθεν δὲ ἔχει Γράμματα τάδε.

„ Μωσῆς θαλάσσῃ ἴχνεσι τοῖς ἀβρόχοις
„ λαὸν καθοδήγησεν ...
„ σωθέντα ἐκ δουλείας τῶν Αἰγυπτίων,
„ χειρὶ κραταιᾷ τοῦ Θεοῦ καὶ Δεσπότου.

2 δὲ deest Sin **4** λαὸν καθοδήγησεν [Ἰσραηλίτην] Vorschlag von W. Hörandner (Wien)
3–6 Μωσῆς ... Δεσπότου. deest Sin

[22] Johannes von Damaskus, Ἔκδοσις ἀκριβὴς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως. Kap. 47 Περὶ τῶν δύο φύσεων.

[23] Diese Gegenüberstellung auch im Menaion, Menaia 6,339,1–4.

[24] Basileios der Große, Adversus Eunomium 2,18 (*SC* 305,74).

[10] Ἔπειτα ἔχει τὸ θαῦμα τῶν πέντε ἄρτων, καὶ Γράμματα τάδε.

„ Ἄρτον χορηγῶν εὐλογίαν ἀφθόνως,
„ πεινῶσιν ὄχλοις Χριστός, ὡς εὐεργέτης,
„ χερσὶ Μαθητῶν, Φιλίππου καὶ Ἀνδρέου.

8 Ἄρτων corr. Š

3 = 10. Im dritten Bilderpaar kann man zwei Vergleichsebenen finden: 1. Die atl. Tafel zeigt das Volk Israel, das von Moses angeführt durch das Rote Meer zieht (Ex. 14,21f.), womit der Gedanke ausgedrückt wird, daß das Ziel das Heilige Land ist, das – wie oben (Strophe Nr. 1) – typologisch für die Erlösung bzw. das Himmelreich steht. Im ntl. Bild verteilt Christus gesegnetes Brot beim Wunder der Vermehrung der fünf Brote[25] (Mt. 14,19. Mk. 6,41. Lk. 9,16. Joh. 6,11). Eschatologisch steht das Essen des Brotes für die ewige Gemeinschaft mit Christus im Himmelreich, das hier durch Christus auf der Erde vorweggenommen wird.[26] Dann ist das Brot auch ein Symbol für Christus (ὁ ζῶν ἄρτος), das demjenigen, der davon ißt, ewiges Leben schenkt (Joh. 6,48–51. 57f.).[27] So kann dieses Bild auch auf die Erlösung hin gedeutet werden. – 2. Moses kann hier mit Christus verglichen werden, die beide ein Volk anführen, Moses das Volk Israel und Christus die zu speisende Menge. Beide bedienen sich eines Wunders, um ihre göttliche Sendung zu bezeugen oder den Glauben an sie zu festigen, Moses gegenüber dem Volk Israel, das nicht von der Notwendigkeit überzeugt ist, Ägypten zu verlassen (Ex. 14,31), und Christus gegenüber seinen Jüngern, zu welchem Zeichen er die überbleibenden Brote zwölf Körbe fassen läßt (Mt. 14,20. Mk. 6,43. Lk. 9,17. Joh. 6,12f.), die die Jünger einsammeln sollen.[28]

[4] Ἔπειτα ἔχει τὸν αὐτὸν Μωϋσῆ δεχόμενον τὸν Νόμον ἐκ χειρὸς Κυρίου, καὶ Γράμματα τάδε.

„ Μωσῆς ὁ θειότατος εἰσελθὼν γνόφον,
„ εἴληφεν ἐκ Θεοῖο χειρὸς τὸν Νόμον.

[11] Κάτω δὲ ἀπὸ ταῦτα ἔχει αὐτὴν τὴν Μεταμόρφωσιν, καὶ Γράμματα τάδε.

„ Χριστὸν βλέποντες ἐν Θαβορίῳ Ὄρει

1, 2 Ἔπειτα ... τάδε. deest Sin

[25] So Nektarios τὸ θαῦμα τῶν πέντε ἄρτων.

[26] *ΘΗΕ* 3,287 Mitte. μακάριος ὅστις φάγεται ἄρτον ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ Θεοῦ (Lk. 14,15). Vgl. auch Kyrill von Jerusalem, M. Kat. 4,5. Ἐν δὲ τῇ καινῇ διαθήκῃ ἄρτος οὐράνιος καὶ ποτήριον σωτηρίου, ψυχὴν καὶ σῶμα ἁγιάζοντα.

[27] Basileios der Große, De Spiritu Sancto 31 (*SC* 17,356).

[28] Johannes Chrysostomos, Joh. hom. 42,3 (*PG* 59).

„ ἡ τῶν Προφητῶν καὶ Μαθητῶν ἀκρότης,
„ λάμψαντα αὐγαῖς Πατρὸς ἀνάρχου κύδους,
„ ἐξεπλάγησαν, καὶ ἐδόξασαν φόβῳ.

7, 8 ἡ τῶν ... ἀκρότης post κύδους corr. Š

4 = 11. Im atl. Bild empfängt Moses in einer Wolke die Gesetzestafeln aus der Hand Gottes (Ex. 24,18. 31,18). Das ntl. stellt die Verklärungsszene (αὐτὴν τὴν Μεταμόρφωσιν) dar, die man sich wohl so wie die auf orthodoxen Ikonen herkömmliche Darstellung vorzustellen hat, wo Christus von einer Mandorla umgeben zwischen Moses und Elias steht und unter ihnen die Jünger Petrus, Jakobus und Johannes, vom Geschehen überwältigt, auf dem Boden liegen (Mt. 17,1–6. Mk. 9,2–8. Lk. 9,28–36). Diese ist die erste der drei auf dem rechten Türblatt untereinanderfolgenden Darstellungen der Verklärung (Bilder 11, 12 und 13), die wenn nicht gleich, wohl doch ähnlich gewesen sind.[29] Auch hier gibt es zwei Vergleichsebenen: 1. Das geschriebene Gesetz des Alten Testaments wird dem lebensspendenden Gesetz des Neuen Testaments gegenübergestellt, das in Christus besteht und statt Worten Geist ist (2. Kor. 3,2–6). Das atl. Gesetz, das auch mit Moses symbolisiert wird, vermag nicht zur Erlösung zu führen, sondern nur der Glaube an Christus.[30] – 2. Beide Szenen stellen eine Gottesoffenbarung dar, wobei Moses in der Unzulänglichkeit des Alten Testaments Gott nur in der Wolke sehen konnte, in der Erfüllung des Neuen Testaments aber von Angesicht zu Angesicht, wo Christus statt in einer Wolke in den Strahlen seiner göttlichen Herrlichkeit erschien. Darüber hinaus allerdings können auch die auserwählten Jünger Christus in seinem göttlichen Licht sehen.[31]

[29] Vgl. o. Anm. 12. Sicherlich widerstrebt es anzunehmen, die Verklärungsszene wäre in der gleichen Form dreimal untereinander abgebildet, auch wenn es mindestens für die Bilder 11 und 12 nach der Beschreibung des Nektarios (Nr. 11,5: ἔχει αὐτὴν τὴν Μεταμόρφωσιν. Nr. 12,4f.: καὶ πάλιν ... τὸν Χριστὸν μετὰ Μωϋσέως καὶ Ἠλιοῦ, καὶ τῶν τριῶν Μαθητῶν) nicht anders vorstellbar ist. Vgl. dazu die Ausführungen über die Bilderpaare 5 = 12 und 6 = 13.

[30] Kyrill von Alexandreia, De adoratione. *PG* 68,232 A. 236. 237 CD. Vgl. Menaia 6,341,1–3. 343,9–11. Die erste atl. Lesung (Ex. 24,12–18) zum Fest der Verklärung, Menaia 6,331f. handelt von der Übergabe des geschriebenen Gesetzes an Moses durch Gott, was in bezug auf die Verklärung die typologische Vorwegnahme andeutet. Die Verklärung ist also die Darstellung des wahren Gesetzes.

[31] Kyrill von Alexandreia, De adoratione. *PG* 68,236 A. Johannes Chrysostomos, Mat. hom. 56. *PG* 58,551 zweites Viertel. Hier wird auch die bessere Stellung des Petrus im Neuen Testament gegenüber Moses im Alten Testament hervorgehoben. Vgl. Menaia 6,330,5–8. 337,37–39. In der zweiten atl. Lesung (Ex. 33,11–23. 34,4–6. 8) zum Fest der Verklärung, Menaia 6,332f., wird dargestellt, wie unmöglich es für Moses ist, Gott zu sehen. Dieser Sachverhalt wird noch dadurch unterstrichen, daß in der im Menaion abgedruckten Lesung die Stelle der Gesetzesübergabe in Vers 4 ausgelassen ist.

[5] Καὶ πάλιν τὸν αὐτὸν συντρίβοντα τὰς πλάκας, καὶ Γράμματα τάδε.
„ Μωσῆς θυμωθεὶς Ἰσραὴλ ἀγνωσίαν,
„ πλάκας συνετρίψατο τὰς Θεογράφους.
[12] Καὶ πάλιν παρακάτω τὸν Χριστὸν μετὰ Μωϋσέως καὶ Ἠλιοῦ, καὶ τῶν τριῶν Μαθητῶν, καὶ Γράμματα τάδε. 5
„ Ἤγειρε Χριστὸς τοὺς Μαθητὰς ἐκ φόβου,
„ τὸν Πέτρον, Ἰάκωβον, καὶ Ἰωάννην.

3 post πλάκας: συνέτριψεν τὲ καὶ Θεογράφους Sin **7** τὸν Πέτρον δ' Ἰάκωβον τὲ καὶ Ἰωάννην Sin

5 = 12. Im atl. Bild zerschmettert Moses, von der Unwissenheit (ἀγνωσίαν) der Israeliten erzürnt, die Gesetzestafeln (Ex. 32,19). Nektarios beschreibt das ntl. Bild so, als wäre die Verklärung abgebildet. Allerdings wird in der dazugehörigen Strophe der Moment geschildert, in dem Christus die angsterfüllten Jünger auffordert, aufzustehen (Mt. 17,7. Dies ist die einzige Evangeliumsstelle dieser Szene), woraus man schließen könnte, daß Christus hier nicht die in der Verklärungsszene übliche Position einnimmt, sondern vielleicht über die Jünger gebeugt ist. Die hier erkennbare Gegenüberstellung ist, daß im Alten Testament die Israeliten in keiner Weise dem an ihnen vorgenommenen Heilsgeschehen gewachsen sind und aus Ungeduld, wegen des langen Wegbleibens ihres Führers Moses, wieder dem Götzendienst verfallen und das goldene Kalb anbeten. Im Neuen Testament dagegen begreifen die auserwählten Jünger sehr wohl, was sie erleben, so daß sie angesichts der beeindruckenden Verklärung Christi von Furcht ergriffen werden und ihn dabei verehren.[32] Die Wunder, die Moses vorher auf dem Weg aus Ägypten vollbrachte, genügten den Israeliten nicht zur Überzeugung, daß er ein Prophet ist und im Sinne Gottes handelt, wogegen sich Petrus, Johannes und Jakobus in bezug auf den Glauben an Christus gegenüber den übrigen Jüngern ausgezeichnet haben.[33] Hieran kann man die Deutung anschließen, daß Moses der Wegbereiter Christi ist und am Anfang des Prozesses steht, der das Volk entsprechend vorbereitet und mit Frömmigkeit ausstattet, um die Botschaft Christi zu verstehen.[34] Eine weitere Deutung wäre die Unzulänglichkeit im Alten Testament unter dem geschriebenen Gesetz und die Erfüllung im Neuen Testament durch Christus.

[32] Johannes Chrysostomos, Mat. hom. 56. *PG* 58,554 zweites Viertel: Καὶ πανταχόθεν ἡ ἔκπληξις συνήγετο, καὶ ἔπεσον φοβηθέντες τε ὁμοῦ καὶ προσκυνοῦντες. Vgl. Menaia 6,344,7–9.

[33] Johannes Chrysostomos, Mat. hom. 56. *PG* 58,550 oben.

[34] Kyrill von Alexandreia, De adoratione. *PG* 68,233 A.

[6] Καὶ παρακάτω ἔχει τὸν αὐτὸν Μωϋσῆν, ὡς εἰς τὴν ὀπὴν τῆς πέτρας, βλέποντα δὲ τὸν Χριστὸν ἐκεῖθεν ὡς βρέφος, δηλούσης οἶμαι τῆς ἱστορίας τὰ Θεοῦ ὀπίσθια τὴν Σάρκωσιν εἶναι· τὰ δὲ γύροθεν Γράμματα ἦσαν χαλασμένα· ἀνεγνώσθησαν δὲ ταῦτα μόνον.

5 „ Μωσῆς ὀπῇ τῆς πέτρας ἔκρυψε φόβῳ.

[13] Καὶ πάλιν ἕτερα Γράμματα διὰ τοὺς Προφήτας λέγοντα οὕτως.

„ Πλήρωμα ὄντως τῶν Προφητῶν καὶ Νόμου
„ πέλων ὁ Χριστὸς Μωσέα καὶ Ἠλίαν
„ ἐξ Οὐρανοῦ ἤνεγκεν ἐκ νεκυάδων,
10 „ ἄνεισιν αὐτοὺς εἰς Θαβώριον Ὄρος.

1 βλέπων Sin **3** ἦτον Sin **4** δὲ ταῦτα: δὲ deest Sin **5** ἐκρύβη corr. Š **7** ὄντως Sin corr. Š ὄντος E **8** πέλων corr. Š θέλων E Sin

6 = 13. Das Bild 6, das Nektarios ausführlich beschreibt, zeigt Moses in einer Felsspalte, von der aus er Christus als Säugling sieht, was nach Nektarios an die Szene erinnern soll, in der Moses den Rücken Gottes sieht (Ex. 33,22f).[35] Das Bild 13 allerdings wird überhaupt nicht beschrieben. Die dazugehörenden Verse erwähnen Christus, Moses und Elias, weshalb ich davon ausgehe, daß wenn nicht die ganze Verklärungsszene, dann die obere Hälfte mit den drei genannten Personen abgebildet ist. Die Verse besagen, daß Christus wahrhaft die Erfüllung der Propheten und des Gesetzes ist und Moses von den Toten und Elias vom Himmel zum Berg Tabor hinaufgestiegen sind.[36] Nektarios bemerkt zu Bild 6, daß der Rücken Gottes hier wohl die Fleischwerdung andeuten soll. Dies liefert, denke ich, den Schlüssel zu einer Interpretationsmöglichkeit, in der beide Bilder eine Darstellung der zwei Naturen Christi sind. Auf dem Sinai sieht Moses den leiblichen Rücken Gottes, was nur in der Person Christi möglich ist,[37] der gleichzeitig Gott und Mensch ist, und auf dem Tabor sehen die Jünger Christus, der ihnen als leiblicher Mensch wohlbekannt war, in seiner göttlichen Herrlichkeit.[38] Hier kann man auch auf den zweiten Vergleich des Bilderpaares 4 = 11 hinweisen, wo Moses im Alten Testament Gott, viel-

[35] So auch Ševčenko, Lost panels 290.

[36] Dieselben Worte auch im Menaion, Menaia 6,334,33f.: Νόμου καὶ Προφητῶν σε Χριστὲ ποιητὴν καὶ πληρωτὴν ἐμαρτύρησαν. Vgl. auch 335,6f. 343,28–31.

[37] Gregor von Nazianz, Or. 28,3.

[38] So auch K. Weitzmann, in: The monastery of Saint Catherine at Mount Sinai. The church and fortress of Justinian. Plates. Ann Arbor (ohne Jahresangabe, 1966?), 14 r. Sp. über das Verklärungsmosaik in der Apsis der justinianischen Kirche des Sinaiklosters. S. auch *ΘΗΕ* 8,1053 unten. Menaia 6,330,20f. 334,8–11. 338,22–24. 342,20–23.

leicht als den kommenden Christus, nur von hinten sieht, während er ihn im Neuen Testament von Angesicht zu Angesicht sehen kann, in der Person Christi, die Erfüllung der Propheten und des Gesetzes.

[7] Καὶ κάτω ἀπὸ ὅλα ἔχει τὸν Ἀαρὼν μὲ τοῦς Ἑβραίους, χωνεύοντας τὸν Μόσχον· ἔχει δὲ καὶ Γράμματα τάδε, πλὴν διεφθαρμένα.

„ Ἐνώτια τὰ χρυσά περ Ἀαρὼν λαβών, τεῦξεν
„ Ἰσραηλίτης τὸν Μόσχον ...
„ χωνευτόν, ἄψυχον, σέβει βρέτας. 5

[14] Ἔπειτα τὸν Πέτρον ἀνεβάζωντας μὲ τὸ ἄγγυστρον τὸ ὀψάριον, εἰς τὸ ὁποῖον εὗρε τὸν στατῆρα· τὰ δὲ γύροθεν Γράμματα εἶναι διεφθαρμένα, γνωρίζονται δὲ ταῦτα μόνον ἀπὸ τὰ πολλά.

„ Χριστὸς Σίμονως ἐμ ... ὢν εἰς σκάφος
„ τῶν μεγίστων ἰχθύων ... 10

1 χονεύοντα Sin **2** δὲ deest Sin **3, 4** „ Ἐνώτια τὰ χρυσά περ Ἀαρὼν λαβών, „Ἰσραηλίταις τὸν μόσχον ... τεύξεν. Vorschlag; Ἰσραηλίτης E Sin Ἰσραηλίταις corr. Š **5** χωνευτὸν corr. χονευτὸν E χονεύοντα Sin; χωνευτὸν [καὶ] ἄψυχον [νῦν] σέβει βρέτας. Vorschlag von J. Koder (Wien) **9** ὢν Sin

7 = 14.[39] Das atl. Bild stellt Aaron dar, der für die Israeliten das Goldene Kalb gießt (Ex. 32,1–4), das diese verehren (τὸν Μόσχον ... σέβει βρέτας). Nach der Beschreibung von Nektarios zieht Petrus im ntl. Bild 14, dessen Verse sehr verstümmelt sind, den Fisch mit einem Vierdrachmenstück (στατήρ) aus dem Wasser (Mt. 17,27). Johannes Chrysostomos[40] interpretiert die Anweisung Christi an Petrus, „für ihn und sich selbst die Steuer zu zahlen, um keinen Anstoß zu erregen" (Mt. 17,27), dahingehend, daß Christus als König des Himmels keinen Grund habe zu zahlen. Vorher hat Christus im Dialog mit Petrus klargestellt, daß die Söhne der Könige frei sind und nur die Unterworfenen zahlen müssen (Mt. 17,25f.). Allerdings sind die wahren Söhne, die hier durch Petrus vertreten sind, alle diejenigen, die in das Himmelreich kommen möchten. Petrus befolgt also die Anweisung, die Steuer zu zahlen, in dem Bewußtsein, den wahren Gott zu verehren, was im Gegensatz zu den Israeliten im Sinai steht, die das Kalb anbeten. Darüber hinaus erweist er Christus gegenüber sein Vertrauen, indem er den unglaublichen Versuch unternimmt, im ersten von ihm gefan-

[39] Über die Position des Bildes 7, das chronologisch vor dem Bild 5 stehen müßte, vgl. Fußn. 12.

[40] Johannes Chrysostomos, Mat. hom. 58. *PG* 58,567 zweites Viertel.

genen Fisch ein Vierdrachmenstück zu finden,[41] was wiederum im Gegensatz zum Mißtrauen der Israeliten steht, die die Geduld verlieren, nachdem sich die Rückkehr des Moses verzögert (Ex. 32,1). Nach Gregor von Nyssa ist das mosaische Gesetz Schmuck für die Ohren der Israeliten, so daß Aaron, der aus diesem Schmuck, den Ohrringen (ἐνώτια), eine Götze gießt, das Goldene Kalb, hiermit seine Ungehorsamkeit und die der Israeliten zum Ausdruck bringt.[42]

Gedenkinschriften:

[15] Εἰς δὲ τὸ μέσον τοῦ πρώτου φύλλου, ἔνθα ἦσαν τὰ κατὰ τὸν Μωσέα, εἶναι ταῦτα τὰ Γράμματα διὰ στίχων μὲ κόκκαλα καὶ αὐτὰ φυτευτά.
„ Ἐπὶ Ἰὼβ δὴ πανσόφου Ἐπισκόπου
„ κατεσκευάσθη τὸ παρὸν φαιδρὸν ἔργον.
5 [16] Εἰς δὲ τὸ ἕτερον φύλλον, εἰς τὸ μέσον τοῦτου εἶναι ταῦτα.
„ Μέμνησο Χριστὲ τῶν καρποφορησάντων.
„ οἴκτειρον Χριστὲ τοὺς ἐνθάδε οἰκοῦντας.
Καὶ ταῦτα μὲν ἐν τῇ πύλῃ τῇ τε μιᾷ καὶ τῇ ἄλλῃ μὲ κόκκαλα πάντα, ὡς εἴπομεν.

Hiermit denke ich, hinreichend die Entsprechung der sich in meiner Rekonstruktion gegenüberstehenden Bilder gezeigt zu haben. In den besprochenen Szenen fällt auf, daß das am häufigsten vertretene Motiv die Schau Gottes ist, andere Motive sind der Glaube an Gott und die Erlösung.

Es ist anzunehmen, daß die Verse und die Relieftafeln in der Konstellation speziell für diese Tür erstellt wurden und der Anzahl der 14 Bilder entsprechen mußten. Die Idee für diese Komposition dürfte der Schöpfer in erster Linie vom Mosaikprogramm der Apsis der justinianischen Kirche des Sinaiklosters erhalten haben, wo die Verklärung dem brennenden Dornbusch (Gottesoffenbarung,[43] Typus des Himmelreiches) und der Gesetzesübergabe (geschriebenes Gesetz des alten Bundes, Gesetzesvermittler Moses[44]) gegenübergestellt wird. Im Grunde könnte man die Komposition der Tür als eine Vervielfältigung dieses Mosaikprogramms ansehen. An zweiter Stelle ist das Menaion zu nennen, das am Festtag der Verklärung, außer den Bildern 10 und 14, alle an der Tür geäußerten Themen beinhaltet und daher bei der Erstellung des Konzepts Verwendung gefunden haben könnte.

[41] Johannes Chrysostomos 567 unten.

[42] Gregor von Nyssa, Vita Moysis, Theoria 212f.

[43] Weitzmann 15. r. Sp.

[44] Weitzmann, in: ΣΙΝΑ. Οἱ θησαυροὶ τῆς Ἱ. Μονῆς Ἁγίας Αἰκατερίνης. Hrsg. K. Manaphes. Athen 1990, 65.

Was den Bildhauer der Tafeln angeht, so hat er sich sicherlich nach bestehenden Vorbildern in Form von Ikonen oder Miniaturen gerichtet. Über die Abfassung des Gedichtes habe ich oben geäußert, daß der Verfasser sich dafür des Menaions bedient haben könnte. Eine andere Quelle könnten Epigramme zu bestimmten Szenen sein, die in Handschriften gesammelt wurden und deren Wiederverwendung durchaus üblich war.[45]

Die früheste mir bekannte Erwähnung dieser Tür stammt vom russischen Kaufmann Vasilij Posniakov, der 1558–1561 das Katerinenkloster besuchte, womit man ein Datum ante quem hat.[46] Ševčenko wählte zur Datierung den Weg über etwaige Parallelbeispiele, wodurch er auf das 10./11. Jahrhundert kam.[47] Natürlich weiß man nicht, wie der Dekor und somit der Stil der Tür war, was ein besserer Anhaltspunkt für die Datierung wäre. Ich denke hier einen anderen Weg zu beschreiten, indem ich die verschiedenen Bauphasen der Dornbuschkapelle und des Nordeinganges untersuche, um ein chronologisches Gerüst zu erstellen und dort die behandelte Tür einzuordnen.

Die Dornbuschkapelle hat zwei Bauphasen. In der ersten konnte man sie nur durch einen Eingang in der rechten Ecke der Nordwand betreten, die das Ende eines kleinen Tunnels war, der von der Jakobuskapelle aus über Eck hinführte. Der Eingang dieses Tunnels befand sich rechts von der Apsis des Presbyteriums der Jakobuskapelle (Textabb. 2[48]). Dieser Eingang in die Dornbuschkapelle ist weit niedriger, als es für einen Erwachsenen angenehm ist. Daher muß man annehmen, daß die Kapelle zum Zeitpunkt ihrer Erbauung, wohl noch im 6. oder im frühen 7. Jahrhundert, ein tieferes Niveau als heute hatte. In der zweiten Phase wurde dieser Tunnel zugemauert und dafür die zwei heute noch benutzten Eingänge durchgebrochen. Dabei wurde auch, zu den Türen passend, das Fußbodenniveau auf das heutige erhöht.[49] Der Grund dieses Umbaues war wohl die größere Menge von Pilgern, für die man einen Ein- und einen Ausgang brauchte,

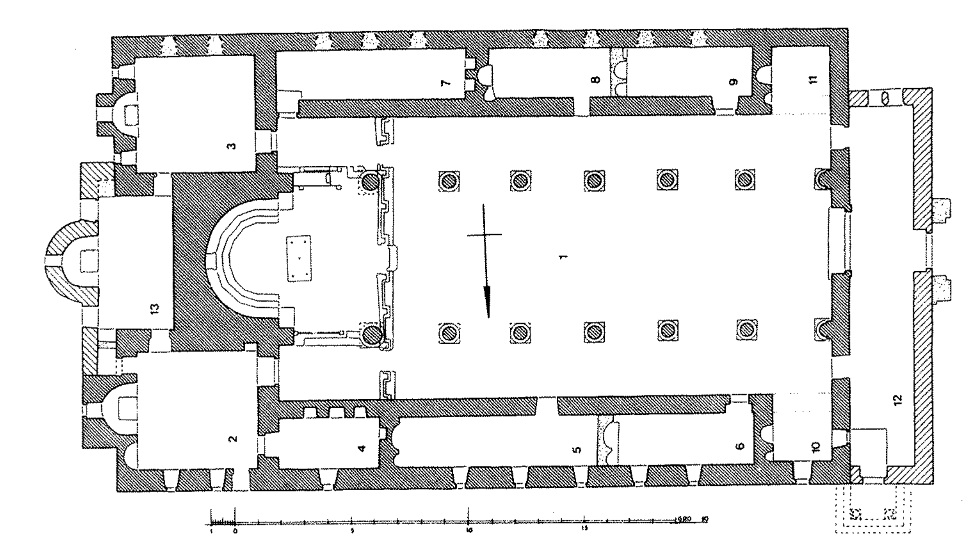
[45] H. Maguire, Image and imagination: The byzantine epigram as evidence for viewer response. Toronto 1996, 4–14.

[46] B. de Khitrowo, Itinéraires russes en Orient. Genf 1889, 302.

[47] Ševčenko, Lost panels 295–297.

[48] 1. Die eigentliche Kirche. 2. Nördliches Pastophorion. Kapelle des hl. Jakob des Jüngeren. 3. Südliches Pastophorion. Kapelle der Martyrer des Sinai und von Raithou. 4. Diakonikon. 5. Kapelle des hl. Antipas. 6. Kapelle der hll. Konstantin und Helene. 7. Skeuophylakion. 8. Kapelle der Gottesahnen Joachim und Anna. 9. Kapelle des hl. Symeon Stylites. 10. Kapelle der hl. Marina. 11. Kapelle der hll. Kosmas und Damian. 12. Narthex. 13. Kapelle des Brennenden Dornbusches.

[49] P. Grossmann, Neue baugeschichtliche Untersuchungen im Katharinenkloster im Sinai. *Archäologischer Anzeiger* (1988) 555f., auch ders., in: ΣΙΝΑ 38.

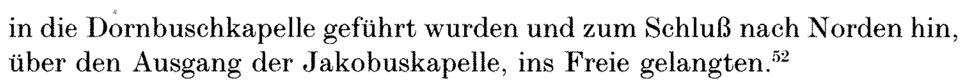


Textabb. 2: Die justinianische Gottesmutterkirche des Katerinenklosters im Sinai (nach P. Grossmann, in: ΣΙΝΑ, 37 Abb. 3)

um den Besuch besser zirkulieren zu lassen, eine Maßnahme, die man häufig an Pilgerorten beobachten kann. Es ist jedoch nicht leicht, hierfür ein Datum zu bestimmen. Hierbei fällt auf, daß die neuen Eingänge ihrer Gestaltung nach eine Laufrichtung von Süden nach Norden vorsehen.[50] Dies ist leicht an der Konzeption des Einganges zu erkennen, der in der Steinarchitektur seit der Antike an der Außenseite eines Raumes einen Türstock vorsieht, so daß die Laibung an dieser Stelle enger ist und die Tür nach innen aufgeht. Demnach muß auch der Nordeingang der Jakobuskapelle, der ins Freie führt, zur gleichen Zeit durchgebrochen worden sein, weil er als Durchgang von innen nach außen gearbeitet wurde und somit zur Laufrichtung der Pilger paßt.[51] So kann die Laufrichtung der Pilger derart rekonstruiert werden, daß sie von Westen in die justinianische Kirche kamen, anschließend rechts am Presbyterium und dem Schrein der hl. Katerina vorbei, über die Kapelle der sinaitischen Martyrer von Süden

[50] Allerdings geht GROSSMANN, Untersuchungen 555, von der Möglichkeit aus, daß der Südeingang der Dornbuschkapelle älter als der nördliche und somit nicht mit ihm gleichzeitig ist.

[51] Wäre es ein gewöhnlicher Eingang für die Belange der Mönche, dann wäre er richtig herum, als Durchgang von außen nach innen gearbeitet worden. Vgl. den Eingang im Norden des Narthex.



in die Dornbuschkapelle geführt wurden und zum Schluß nach Norden hin, über den Ausgang der Jakobuskapelle, ins Freie gelangten.[52]

Nun zum Nordeingang, der ebenfalls zwei Phasen erkennen läßt. In der Erbauungsphase hatte er gemäß seiner Gestalt eine zweiflügelige Tür, die nach Norden hin aufging.[53] In der zweiten Phase wurde der hölzerne Fußboden erneuert[54] und auf die Nordseite der Schwelle eine Stufe aus Marmor gesetzt, die so hoch ist wie das Niveau der Jakobuskapelle, um darauf eine neue Tür zu setzen, die nach Süden hin aufging. Die Stufe war erforderlich, damit die Tür auf dem Niveau der Jakobuskapelle steht (Textabb. 3). Heute hängt an dieser Stelle eine Tür von 1770 (Abb. b. c),[55] die mit eingelegtem Perlmutter und Schildpatt reich verziert ist (Abb. a). Die Angeln der heutigen Tür sitzen in der Stufe und in einem geschnitzten Sturz aus Holz (Länge und Breite 96 cm x 64 cm, Höhe 7,5 cm. Abb. d), der den steinernen Sturz des Einganges schmückt. Hierzu gehört wohl auch der geschnitzte Holzrahmen, der an der Nordseite des Einganges angebracht ist (Abb. a). Es stellt sich nun die Frage, ob Sturz und Rahmen zur verlorenen Tür oder zu der von 1770 gehören. Um diese Frage zu beantworten, versuche ich erst einmal, die Schnitzereien zu datieren.

Das Muster des Netzwerkes im mittleren Feld des Sturzes wurde im 15. Jahrhundert in der mamlukischen Kunst entwickelt, aber auch in späterer Zeit weiterverwendet.[56] Die Ähnlichkeit der Blumenrankenmuster des Rahmens des Sturzes und des Rahmens am Eingang sowie die geradlinige Kante mit drei Kugeln an beiden Rahmen legen die Zusammengehörigkeit beider Arbeiten nahe. Zur Datierung dieser Ornamente befinden sich im Kloster einige datierte Parallelbeispiele. Das geradlinige Ornament

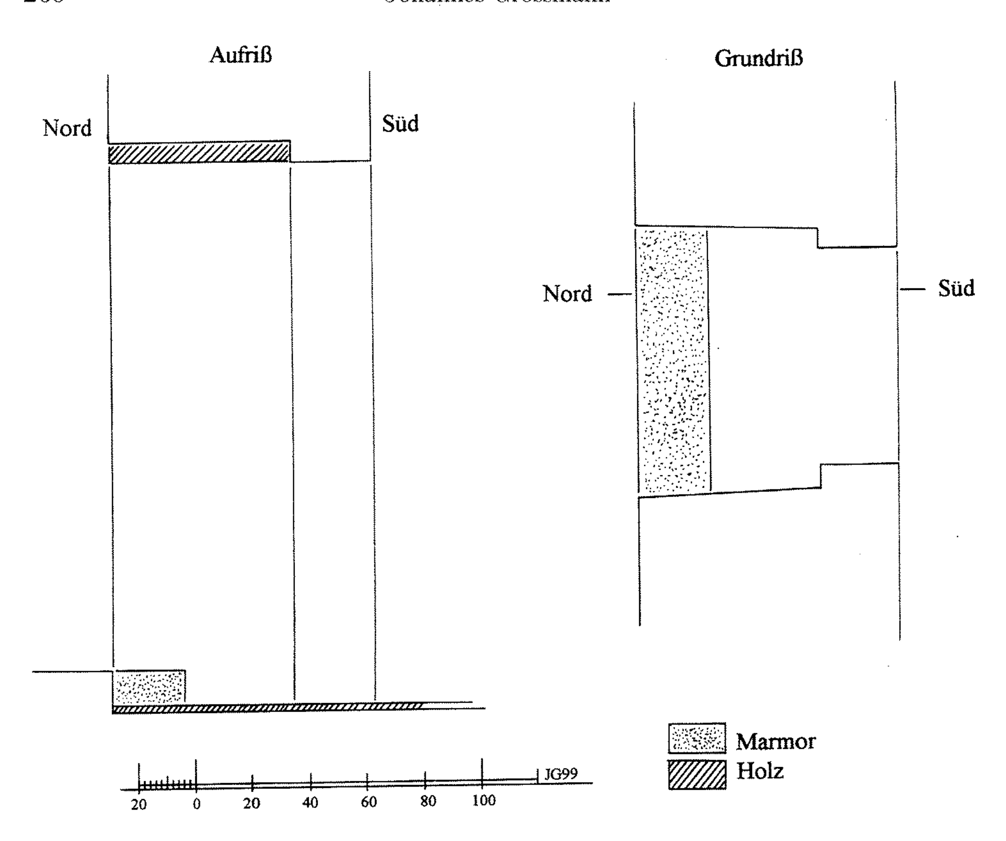
[52] G. FORSYTH, The monastery of St. Catherine at Mount Sinai: The church and fortress of Justinian. *DOP* 22 (1968) 14, geht auch von einer Zirkulierung des Pilgerbesuches aus, die ebenfalls von Süden in die Dornbuschkapelle führt, doch werden in seiner Rekonstruktion die Pilger wieder durch die Kirche geleitet, dem Nordschiff entlang, und kommen dann erst heraus.

[53] Die Tiefe des Einganges beträgt 64 cm (von den Angeln aus gemessen). So mußte die Tür, die insgesamt 91,5 cm breit war, zwei Blätter haben, weil ein einzelnes Blatt an den höhergelegenen Fußboden der Jakobuskapelle stoßen würde und daher nicht zu bedienen wäre.

[54] Zu diesem Schluß führen die fehlenden Angelpfannen im heutigen Fußboden an der Stelle, an der die Tür der Erbauungsphase gesessen haben muß.

[55] Diese Tür trägt eine Inschrift, die auf beide Flügel verteilt ist, links: Κυρίλλου ἀρχιεπισκόπου τοῦ κρητός αψο; rechts: μνήσθητι δέσποινα τοῦ δούλου σου. Der Handwerker muß die Seiten vertauscht haben, vgl. H. RABINO, Le monastère de Saint Catherine du Mont Sinai, Kairo 1938, 105 Nr. 61, der diese Inschrift in der richtigen Reihenfolge abdruckt.

[56] E. KÜHNEL, Der mamlukische Kassettenstil. *Kunst des Orients* 1 (1950) 62, mit Abb. 12. 13. S. 67.



Textabb. 3: Nordeingang der Dornbuschkapelle.

mit den Kugeln findet man auf den Ikonostasen der zwei im Westende der justinianischen Kirche liegenden Kapellen der hl. Marina und der hll. Kosmas und Damian. Aufgrund der Inschriften auf beiden grob geschnitzten Stücken wurden sie von einem Mönch Symeon 1729 und 1732 hergestellt.[57] Die holzgeschnitzte Ikonostase der Kapelle der Entschlafung der Gottesmutter im Bischofstrakt mit der dazugehörigen Tür weist über das geradlinige Ornament hinaus sehr ähnliche Blumenrankenmuster auf, deren Blüten ebenso wie an der Dornbuschkapelle links und rechts von der Ranke abstehen und abwechselnd von oben und von der Seite dargestellt sind. Durch die Inschrift auf der Tür wird die Ikonostase als Werk des vielseitig begabten Sinaimönchs Philotheos ausgewiesen, der durch andere Arbeiten im Kloster von 1732 bis 1757 gut bezeugt ist.[58] Die Ikonostase der

[57] M. Kouphopoulou-Myriantheos, Τεχνίτες στη Μονή Σινά κατά το 18ο αιώνα μέσα από γνωστά έργα τους, in: ΘΥΜΙΑΜΑ. Στη μνήμη της Λ. Μπούρα. Athen 1994, 150a. Taf. 82,1. 2.

[58] M. Kouphopoulou-Myriantheos, 150a.–151b. Taf. 82,4.

Kapelle der *Zoodochos Pege* unter der Entschlafungskapelle dürfte auch ein Werk des Philotheos sein, da sie ebenfalls mit den genannten Ornamenten geschmückt ist. Ob der Holzschmuck der Dornbuschtür ebenfalls von Philotheos stammt, ist nicht leicht zu klären; man könnte dies aber annehmen, da das Jahr 1770 mit 13 Jahren nach dem letzten gesicherten Datum nicht allzu spät ist. Auf jeden Fall aber ist dieser Holzschmuck in das 18. Jahrhundert zu datieren und wohl gleichzeitig mit der Erstellung der heute noch bestehenden Tür von 1770. Somit kann er keinen weiteren Hinweis zur Datierung der verlorengegangenen Tür liefern.

Ein anderer Weg der Datierung geht von der Überlegung aus, daß die verlorene Tür, die ihre Schauseite von Norden hat, zu einem Zeitpunkt eingesetzt wurde, als die Laufrichtung der Besucher geändert wurde, und daß daher die Dornbuschkapelle von Norden anstatt von Süden betreten wurde, wie es auch heute noch der Fall ist. Hierbei erinnere ich an die obigen Ausführungen über die Laufrichtung, die zum Zeitpunkt des Durchbruchs der Türen von Süden nach Norden verlief. Aufgrund derjenigen Reiseberichte, die eindeutig eine Laufrichtung angeben, kann man sagen, daß man bis zum Ende des 15. Jahrhunderts von Süden und seit dem 16. Jahrhundert von Norden in die Kapelle geführt wurde. Von Süden kommen Orgier d'Anglure 1395,[59] Johann Tucher 1479,[60] Felix Fabri 1483,[61] Bernhard von Breitenbach 1483[62] und Arnold von Harff 1498.[63] Von Norden kommen Vasilij Posniakov 1558–1561,[64] Albrecht, Graf zu Löwenstein 1561,[65] Païsios Hagiapostolites 1577–1592,[66] der Autor des Proskynetarion 1586[67] und Balthasar de Monconys 1647.[68] Wenn nun die eingangs

[59] Le saint voyage de Jherusalem du seigneur d'Anglure. ed. F. Bonardot – A. Longnon. Paris 1878, 46f.

[60] Reyßbuch deß heyligen Lands. Hrsg. S. Feyerabend. Frankfurt 1584, 365r.

[61] F. Fabri, Eigentlich beschreibung der hin und wider farth zu dem Heyligen Landt. Ulm 1557, 147r.

[62] Reyßbuch 104r.

[63] Die Pilgerfahrt des Ritters Arnold von Harff. ed. E. von Groote. Köln 1860, 123.

[64] B. de Khitrowo, Itinéraires russes en Orient. Genf 1889, 302.

[65] Reyßbuch 199r.

[66] Païsios Hagiapostolites, Ἱστορία τοῦ Ὄρους Σινᾶ, ed. A. Papadopoulos-Kerameus. *Pravoslavnyj Palestinskij Sbornik* 35 (1891) 30. Er beschreibt sie als κοκκαλογλυμμένην.

[67] Προσκυνητάριν περιέχον πάντα τὰ ὑπὸ τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν τερατουργηθέντα θεοσημεῖα ἐν τῇ ἁγίᾳ πόλει Ἱερουσαλὴμ καὶ τὰς τοποθέσεις, ed. A. Papadopoulos-Kerameus. *Pravoslavnyj Palestinskij Sbornik* 56 (1903) 100.

[68] Des Herrn de Monconys ungemeine und sehr curieuse Beschreibung Seiner in Asien und das gelobte Land ... gethanen Reise ... anjetzo zum erstenmahl aus der Frantzösischen in die Hochteutsche Sprache übersetzet von M. C. Juncker. Leipzig–Augsburg (keine Jahresangabe, 1696?), 243.

formulierte Aussage zutrifft, wäre die verlorene Tür in die erste Hälfte des 16. Jahrhunderts zu datieren, was aber deutlich der Entwicklungsgeschichte der figürlichen Reliefschnitzkunst im griechischen sowie im ägyptischen Raum widerspricht, wo nach dem 13. Jahrhundert diese Kunst nicht mehr ausgeübt wurde.[69] Trotzdem möchte ich noch die zu der Laufrichtung passende Beobachtung anführen, daß die einzigen Erwähnungen der Tür aus dem 16. und 17. Jahrhundert stammen. Vasilij Posniakov 1558–1561,[70] der Graf Albrecht zu Löwenstein 1561,[71] Païsios Hagiapostolites 1577–1592,[72] der Diakon Ephraim 16./17. Jahrhundert, vor 1675,[73] und Nektarios von Jerusalem in den fünfziger Jahren des 17. Jahrhunderts. Wenn also die verlorene Tür aus dem 11./12. Jahrhundert stammt, was wohl anzunehmen ist, hat sie kein Verfasser eines Berichtes bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts bemerkt, danach aber gleich mehrere.[74] Die Tatsache aber, daß nur diejenigen Besucher die Tür gesehen haben, die zu einer Zeit im Kloster waren, in der die Dornbuschkapelle von Norden betreten wurde, weist darauf hin, daß die hier behandelte Tür im Norden ihre Schauseite hatte, so wie es bei der heutigen Tür von 1770 der Fall ist.

Der nächste Punkt ist der Ort der Herstellung der Dornbuschtür. Die Gedenkinschrift besagt, daß die Tür zur Zeit des Bischofs Hiob hergestellt

[69] E. Kühnel, Die islamischen Elfenbeinskulpturen. VIII.–XIII. Jahrhundert. Berlin 1971, 70. Dort heißt es, daß Elfenbeinskulpturen aus mamlukischer Zeit (1250–1517) nicht bekannt sind, so dürften sie bis ins 13. Jahrhundert hinein gereicht haben. A. Goldschmidt – K. Weitzmann, Die byzantinischen Elfenbeinskulpturen des X.–XIII. Jahrhunderts 2. Reliefs. Berlin 1934, 10b. Die Blüte der Elfenbeinkunst in Byzanz lag im 10./11. Jahrhundert.

[70] B. de Khitrowo 302.

[71] Reyßbuch 199r.

[72] Païsios Hagiapostolites 30.

[73] Ephraim, Diakon von Damaskus, Waṣf ṭūr sīnā wa-abniyatihī (Beschreibung des Sinai und seiner Gebäude). ed. L. Cheikho. *Al-Machriq* 9 (1906) 740. Dort sagt er: „Die Tür des Heiligen Busches ist aus Elfenbein (ʿāğ) und Ebenholz (abanūs, abanus). Alle Geheimnisse, Wunder und Zeichen, die der Prophet Moses am Ufer, im Meer und im Sinai vollbrachte, sind dort abgebildet.“ Dies ist nach Nektarios die ausführlichste Beschreibung, was ein weiterer Hinweis dafür ist, daß mit den „Elefantenknochen“ bei Nektarios Elfenbein gemeint ist, vgl. die Diskussion bei Ševčenko, Lost panels 295. Cheikho 737 datiert den Bericht des Ephraim in das 16./17. Jahrhundert. Durch die Erwähnung allerdings, daß die Kapelle des Brennenden Dornbusches mit Marmor verkleidet und der Altar der Hauptkirche aus Marmor ist, Cheikho 739f., hat man zwei Daten, vor denen der Bericht geschrieben worden sein muß. 1680 wurden die Wände der Dornbuschkapelle mit Fayencefliesen verkleidet und 1675 der Altar durch einen mit Perlmutter und Schildpatt besetzten hölzernen ersetzt, H. Rabino 105 Nr. 65. 103 Nr. 24.

[74] Eigenartigerweise fand sich keine Erwähnung für das 18. Jahrhundert.

wurde (Strophe 15,3f.), womit höchstwahrscheinlich ein Bischof des Sinai gemeint ist, der allerdings aus anderer Quelle nicht bekannt ist. Durch den Begriff καρποφορησάντων (Strophe 16,6), der frühbyzantinisch ist, aber auch aus einer Inschrift im Mosaik der Kirche stammen könnte,[75] und die Thematik des Gedichtes scheint es im Umkreis des Klosters, wenn nicht im Kloster selbst entstanden zu sein. So denke ich, daß es naheliegt, auch die Herstellung der Tür in die Nähe des Klosters zu rücken, also entweder im Kloster selbst oder in Ägypten.[76] Natürlich kann man sich nicht leicht vorstellen, daß im Ägypten des 12. Jahrhunderts eine derart lange Inschrift in Griechisch geschnitten und eingelegt wurde, aber die Kenntnis der christlichen Kunst in den islamisch regierten Ländern des Mittelalters ist noch nicht ausreichend erforscht, um hierauf eine eindeutige Antwort zu geben. Vielleicht ist es auch nicht zufällig, daß gerade zur selben Zeit (10.–12. Jahrhundert) in Byzanz und im fatimidischen Ägypten figürliche Reliefs in Elfenbein gearbeitet werden.

Was das weitere Schicksal der Tür angeht, so hat schon Ševčenko[77] den Gedanken ausgesprochen, ob nicht einige Tafeln dieser Tür in Sammlungen byzantinischer Elfenbeintafeln gelangt sind. Wahrscheinlich aber wurde die Tür in der alten Sakristei (σκευοφυλάκιον) des Sinaiklosters aufbewahrt, die 1971 zusammen mit der Kapelle des hl. Georg abgebrannt ist,[78] so daß sie heute nicht mehr erhalten ist.[79]

Zur besseren Illustrierung der besprochenen Tür werde ich versuchen, die Größe der Relieftafeln und anderer Einzelteile im wohl damals angewendeten Längenmaß zu berechnen. Nachdem die Tür höchstwahrscheinlich in die Fatimidenzeit (969–1171) zu datieren ist, befindet man sich in der glücklichen Lage, in der Holztür im Eingang zum Narthex der Haupt-

[75] Ševčenko, Lost panels 294 Fußn. 16. Es handelt sich um die Inschrift auf dem Verklärungsmosaik in der Apsis der justinianischen Kirche, ders., The early period of the Sinai monastery in the light of its inscriptions. *DOP* 20 (1966) 263 Nr. 7. Hier möchte ich darauf hinweisen, daß dieses Wort in der Form καρποφορούντων auch in den Fürbitten der Vesper (ἑσπερινός), der Matutin (ὄρθρος) und der verschiedenen Liturgien (des Chrysostomos, des Basileios und der vorgeweihten Gaben) vorkommt, Ἱερατικόν. Athen 1962, 12. 29. 60. 115. 210, so daß es durch die alltägliche Praxis den Mönchen bekannt sein dürfte.

[76] Nach Kühnel, Elfenbeinskulpturen 24. Taf. 99. 100. wurden Elfenbeinplatten des 11./12. Jahrhunderts in Ägypten im Kassettenverband durchaus auch an Türen angebracht.

[77] Ševčenko, Lost panels 297.

[78] I. Demakopoulos, Ἔρευνες στὴν ἀρχαιολογικὴ τῆς Μονῆς Σινᾶ. *DChAE* Ser. 4,9. 1977–1979 (1979) 261f. Nach 262 Fußn. 5 heißt es, daß in der Sakristei auch Möbel aufbewahrt wurden.

[79] Nach Ansicht des Skeuophylax Vater Daniel.

kirche des Katerinenklosters ein weiteres fatimidisches Werk zu besitzen, das noch dazu ebenfalls mit alt- und neutestamentlichen Szenen versehen ist, so daß das dieser Tür zugrundeliegende Längenmaß auch für die Dornbuschtür zutreffen könnte. Diese Herleitung ist notwendig, weil in der einschlägigen Literatur keine chronologischen Angaben für die Verwendung der verschiedenen für Ägypten relevanten Maße geliefert werden.[80]

Es stellt sich heraus, daß die Tür des Narthex mit einem Längenmaß von etwa 53 cm und dessen Unterteilungen berechnet wurde, was der schwarzen oder abbasidischen Elle (*ḏirā'*) mit 54,04 cm nahekommt, die in 24 Finger (*aṣba'*) zu 2,25 cm unterteilt wird.[81] Von der lichten Höhe 179 cm und Breite 96 cm des Nordeinganges zur Dornbuschkapelle habe ich jeweils ungefähr 2 cm für den Spielraum der Tür abgezogen, so daß für die Höhe der Tür selbst[82] 177 cm und für die Breite 94 cm (die Hälfte 47 cm für jedes Türblatt) übrigbleiben. Meinen Berechnungen lege ich die offizielle Länge der schwarzen Elle (54,04 cm) zugrunde. Demnach kann für ein Türblatt die Höhe der Tür mit 3 Ellen + 7 Finger (= 79 Finger) = 177,7 cm und die Breite mit 1 Elle – 3 Finger (= 21 Finger) = 47,2 cm ausgedrückt werden. Von der Höhe wird oben und unten ein Rand von jeweils 3 Fingern = 6,7 cm (insgesamt 6 Finger = 13,5 cm) abgezogen, so bleiben für die sieben Bilder und die Gedenkinschrift 164,2 cm übrig = 73 Finger (= 3 Ellen + 1 Finger). Dies wird aufgeteilt in 3 Finger = 6,7 cm für die Inschrift und für jedes Bild 10 Finger = 22,5 cm (22,5 cm x 7 + 6,7 cm = 164,2 cm = 10 Finger x 7 + 3 Finger = 73 Finger). Von den Feldern der Bilder nimmt die Relieftafel selbst 6 Finger = 13,5 cm in Anspruch, und die herumlaufende Versinschrift hat die Höhe von 2 Fingern = 4,5 cm (2 Finger x 2 + 6 Finger = 10 Finger), so daß jeder aus Elfenbein oder Knochen eingelegte Zwölfsilber auf einem Feld von 4,5 cm x 13,5 cm in zwei Zeilen oder Spalten Platz genug haben müßte. Die Gedenkinschrift dagegen ist mit 6,7 cm breiter und somit in jedem Fall als eigenständiges Glied erkennbar. Auch denke ich, daß die Elfenbeintafeln mit 13,5 cm^2 für das Relief groß genug sind. Hiernach würde ich die Breite des Türblattes (21 Finger = 47,2 cm) in 2 x 5½ Finger + 10 Finger einteilen.

[80] Wahrscheinlich wurden verschiedene Maße nebeneinander verwendet. Durch die Narthextür hat man aber ein Stück, das für das Kloster gearbeitet wurde, so daß man annehmen kann, daß die Dornbuschtür, wenn sie in Ägypten erzeugt wurde, in derselben Werkstatt entstand.

[81] W. HINZ, Islamische Masse und Gewichte umgerechnet ins metrische System. *Handbuch der Orientalistik* Ergbd. 1, 1. Leiden 1970, 54f.

[82] Für die Höhe setze ich wie bei der heutigen Tür einen Sturz voraus, weil der poröse Granit des Mauerwerks die feinen Angeln einer zierlichen Tür wohl nicht halten kann. Die lichte Höhe wäre sonst 7,5 cm höher.

Es steht nun fest, daß die verlorengegangene, zweiflügelige Tür des Nordeinganges der Dornbuschkapelle in der Stelle saß, in der die heutige Tür von 1770 sitzt; die Schauseite war von Norden, und sie ging nach Süden auf. Jeder Flügel trug untereinander sieben Elfenbeintafeln in der Weise, daß die mit atl. Szenen versehenen Tafeln des linken Flügels den mit ntl. Szenen versehenen Tafeln des rechten Flügels gegenüberstanden. Hierbei war jeweils eine atl. Szene einer ntl. derart zugeordnet, daß die atl. den Typus und die ntl. die Erfüllung eines theologischen Sachverhaltes ausdrückte. Die Verse, die um die Tafeln herumführten und sich auf die Szenen bezogen, unterstützten dieses Verhältnis. Zwischen der dritten und der vierten Tafel, von oben gezählt, befand sich auf jedem Flügel eine zweizeilige Gedenkinschrift. Für die Datierung sind die Relieftafeln maßgeblich, die sowohl in Griechenland als auch in Ägypten etwa vom 10. bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts hergestellt wurden.

GLENN PEERS / AUSTIN, TEXAS

PETER, ICONOCLASM AND THE USE OF NATURE IN THE SMYRNA PHYSIOLOGUS (EVANGELICAL SCHOOL, B. 8)[1]

With twelve plates

For Rita Tarasconi and Massimo Bernabò:
byzantinistica brevis, amicitia longa

The Smyrna Physiologus is a rich source of information on natural history and art in Byzantium, yet scholars have scarcely tapped it.[2] Despite the fact that the manuscript was destroyed in 1922, photographs of about two–thirds of the one hundred and six original miniatures survive, and the miniatures these photographs preserve possess interest of a high order. The Smyrna manuscript is the only work in Greek of the Physiologus that has illustrations of both the behaviours, qualities and attributes of animals, plants and minerals *and* the morals derived from these behaviours, qualities and attributes. The manuscript manifests, therefore, an extensive program of images unprecedented in its scope and complexity in natural history illustration in Byzantium. Adding to the complexity is the fact that the manuscript also includes several other works: a group of short texts concerning stones (pp. 138–55) and a highly idiosyncratic version of the *Christian Topography* by the so-called Cosmas Indicopleustes (pp. 156–92).

The dating of the Smyrna Physiologus has been contentious, and scholarly opinion is split between those espousing an eleventh-century date for the manuscript with a ninth-century exemplar and those who argue for a fourteenth-century manuscript closely modelled on an eleventh-century

---

[1] In writing this article, I had the help and support of several people: Kathleen Corrigan, Anthony Cutler, Irene Kabala, Herbert Kessler, Antony Littlewood, Diane Reilly, John Osborne, Nancy Ševčenko, and Ann van Dijk. To them, I offer many thanks.

[2] See J. Strzygowski, Der Bilderkreis des griechischen Physiologus, des Kosmas Indikopleustes und Oktateuch nach Handschriften der Bibliothek zu Smyrna (*Byzantinisches Archiv* 2), Leipzig 1899 (rp. Groningen 1969), and O. Demus, Bemerkungen zum Physiologus von Smyrna. *JÖB* 25 (1976) 235–57, K. Corrigan, The Smyrna *Physiologos* and Eleventh-century Monasticism, in: Work and Worship in the Theotokos Evergetis 1050–1200 (ed. M. Mullett – A. Kirby). Belfast 1997, 201–12, and M. Bernabò, in collaboration with G. Peers and R. Tarasconi, Il Fisiologo di Smirne. Le miniature del perduto codice B. 8 della Biblioteca della Scuola Evangelica di Smirne. Florence 1998.

manuscript that ultimately follows a post-iconoclastic version. The case is made more complex by the fact scholars have proposed different dates for the script: Irmgard Hutter argues persuasively for an eleventh-century scribe, identical to the scribe of the eponymous Theodore Psalter (London, British Museum, Add. 19.352), while Giancarlo Prato has attempted to associate the Physiologus with a group of archaising Palaiologan manuscripts.[3] Otto Demus was surely right to see Palaiologan elements in the decoration of the manuscript, so one must admit that the manuscript was either repainted in the Palaiologan period or some blank areas left by Theodore were painted by a Palaiologan illuminator.[4] In any case, the miniatures show a strong tendency to follow stylistic models of the eleventh century, and the peculiar combination of styles first remarked upon by Demus adds another layer of complexity to other issues raised by the manuscript.

Admittedly, the case is difficult to decide since the object itself is no longer available for examination, and sifting the archaeological layers to discern the ninth-century level is hazardous. Yet the manuscript's relationship to the ninth century is not unusual for eleventh-century manuscripts. Both the Theodore and Barberini Psalters (Vatican, Barb. gr. 372) show overt connections to a lost ninth-century model with clearly, if differently, expressed iconophile concerns.[5] They demonstrate a process of adaptation and augmentation of earlier prototypes. And the Smyrna Physiologus bears a similar relationship to a ninth-century exemplar, although its ninth-century layer is much less forthcoming. The task of this essay is to begin the uncovering of that layer.

The manuscript reveals clear affinities in its carefully conceived imagery to other ninth-century manuscripts such as the Homilies of Gregory of Nazianzus in Paris (Bibliothèque Nationale, gr. 510) and the Khludov Psalter (Moscow, Historical Museum, cod. 139).[6] Each of these manuscripts

[3] I. Hutter, Theodoros Βιβλιογράφος und die Buchmalerei in Studiu. in: Ὀπώρα. Studi in onore di mgr Paul Canart per il LXX compleanno (*Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata* 51, ed. S. Lucà – L. Perria), Rome 1997, 177–208, and G. Prato, Scritture librarie arcaizzanti della prima età dei Paleologi e loro modelli. *Scrittura e civiltà* 3 (1979) 151–93.

[4] See Bernabò 101–6.

[5] See J. C. Anderson, On the Nature of the Theodore Psalter. *Art Bulletin* 70 (1988) 550–68, and *idem*, The Date and Purpose of the Barberini Psalter. *CahArch* 31 (1983) 35–67.

[6] L. Brubaker, Vision and Meaning in Ninth-Century Byzantium. Image as Exegesis in the Homilies of Gregory of Nazianzus. Cambridge 1999, and K. Corrigan, Visual Polemics in the Ninth-Century Byzantine Psalters. Cambridge 1992.

manipulates images for political and theological ends, and indeed images bear primary responsibility for the assertion of contemporary concerns. Moreover, certain aspects of the imagery recall theological and political positions held by the church in Constantinople in the ninth century. All of these manuscripts, in my view, visually declare and demonstrate the argument for the independence of the church, particularly against the encroachments made by the emperors of the ninth century. Iconoclasm, therefore, is central to the conception and intention of these manuscripts: images are tools to proclaim theological 'truths', and the church reveals its very emancipation by its exploitation of these tools.

This essay will first introduce the text of the Physiologus and its history. To reveal the close parallels between the Smyrna Physiologus and ninth-century manuscripts, it then examines the use of images in the construction of the program in the Physiologus manuscript. It also argues for a context for the creation of this program by examining a unique set of images in the manuscript depicting the apostle Peter and pope Silvester I. In this way, the parts of the manuscript reveal a political position of the designer and/or artist ultimately derived from the ninth century.

The Text of the Physiologus

The most popular work on animals, plants and minerals in the Christian east – and the basis for the bestiaries in the west – was composed of observations and judgments made by a writer called simply 'Physiologus', or 'naturalist'. Nothing is known about this man (if he *was* male, that is) since the text provides no direct information about the personality of the writer or of the period or place in which he was writing. The text provides nothing beyond the formulaic application of his name.[7] Scholars have studied the text and its parallels and influence on patristic literature in the hope of gaining some precision of date and place. Majority opinion places the original composition in the second century of the Common Era and likely in the milieu of Alexandria in Egypt.[8] The work became well-known

[7] Despite this use of the name of Physiologus, manuscripts of the text bear the names of other authors such as Ambrose or Solomon, and, in the case of the Smyrna manuscript, Epiphanius. See B. E. Perry, Physiologus. *RE* 39 (1941) 1077–8.

[8] See U. Treu, Zur Datierung des Physiologus. *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 57 (1966) 101–104, for a second-century date. M. Wellmann argued for a date in the late third/fourth century and a Palestinian provenance; see his: Der *Physiologus*, eine religionsgeschichtlich-naturwissenschaftliche Untersuchung. *Philologus*, suppl. 22/1 (1930) 4ff. For general bibliography on dating, see Perry, Physiologus 1096ff., and R. Riedinger, Der Physiologus und Klemens von Alexandreia. *BZ* 66 (1973) 299ff.

quickly because it was translated early and often. And, despite inclusion as a proscribed book on the early sixth-century *Decretum Gelasianum*, likely on account of traces of Gnosticism and Docetism, it continued to be widely disseminated throughout the Christian world.[9]

Physiologus presented each chapter as a small, selfcontained lesson in Christian doctrine and ethics.[10] Most chapters begin with an apposite or originary piece of scripture and then proceed to describe at least one aspect of the behaviour of the animal or of the property of the mineral or plant. For instance, the chapter on the Lion starts with the appropriate citation of Genesis 49 : 9, while the imaginary Ant-Lion originates in a misapprehension of the original text of Job 4 : 11. The behaviour or aspect of the animal, plant or mineral does not often derive from biblical citations, however, and the text then reveals its dependence on earlier non-biblical sources. For example, the chapter on the Ichneumon makes reference to the dragon of Ezekiel 29 : 3, but the Ichneumon's antipathy to dragons is ultimately derived from Nicander (fl. second century B.C.E.).[11]

The process of absorption and adaptation is indicative of the working practices of Physiologus. In each case, ancient sources provided testimony to different aspects of the behaviour but also in each case Physiologus modified the sources to suit the purposes of the work, the moral and doctrinal edification of his audience. The adaptation is not likely direct, that is Physiologus probably did not have copies of Aristotle and Aelian, for example, before him, but the use of ancient sources for new purposes is undeniable. Physiologus did not seek to preserve ancient testimony but rather adapted and altered to suit the exegetical purposes at hand. Christian doctrine and morality are manifestly the motivating factors in Physiologus's selection and presentation of behaviours. Ancient sources provided testimony that could be reworked and re-presented for a new audience of Christians needing to learn about their faith through concrete examples in the world. Images work to a similar purpose, as the following section demonstrates.

Text and Illustration in the Smyrna Physiologus

The number of Byzantine illustrated manuscripts of the work of the Physiologus is not large, particularly in comparison to the vast quantity of Latin manuscripts of bestiaries and other works about the natural world.

[9] See U. Treu, The *Physiologus* and the Early Fathers. *Studia Patristica* 24 (1993) 200.

[10] The absence of liturgical and sacramental elements was noted by E. Peterson, Die Spiritualität des griechischen Physiologos. *BZ* 47 (1954) 61ff.

[11] *Ther.*, 190–8.

The relative paucity of illustrated manuscripts in the Byzantine tradition is no doubt due to the uses to which the text was put. The work was employed in didactic settings, generally meaning school rooms or tutorials; it was part of a curriculum for educating the young using direct and easily understood illustrative material from nature.[12] For this reason, the texts were seldom given lavish and extensive decoration as were liturgical or devotional books.[13]

The Smyrna manuscript is unique because it is the only known example of the work of Physiologus in Greek that was illustrated extensively. Other manuscripts, such as the text of Physiologus in Milan (eleventh century, Ambrosiana gr. E. 16 supp.)[14], or western examples such as in Bern (second quarter of the ninth century, Burgerbibliothek, ms. 318)[15], possess a more limited number of miniatures restricted to describing the animals, plants or minerals. The relationship between the text and the illustrations of the morals in the Smyrna manuscript, then, needs examining, especially as in many cases the illustrations do not follow the text literally. The images play an independent – but complementary – role in the elucidation of the pedagogical purposes of Physiologus.

The illustrations of the animals, plants and minerals in the Smyrna manuscript are seldom precise, in the modern sense of methodical recording of external characteristics, and the imaginative quality of this manuscript, as in nearly all medieval depictions of animals, is more noteworthy than the manuscript's documentary ambitions. Attempts to find real behaviours or appearances behind Physiologus's descriptions notwithstanding, the reason for the distortions apparent in Physiologus's text and its

[12] See F. N. M. Diekstra, The *Physiologus*, the Bestiaries and Medieval Animal Lore. *Neophilologus* 69 (1985) 143ff. One should not conclude that the use of the Physiologus for educative purposes would be restricted to secular settings. St. Neophytus in the twelfth century included the Physiologus in a list of manuscripts in his foundation. See M. Angold, Were Byzantine Monastic *Typika* Literature? in: The Making of Byzantine History. Studies Dedicated to Donald M. Nicol (ed. R. Beaton – C. Roueché), London 1993, 60.

[13] See X. Muratova, La production des manuscrits du Physiologue grecs enluminés en Italie aux XVe–XVIe siècles et leur place dans l'histoire de la tradition de l'illustration du Physiologue. *JÖB* 32/6 (1982) 327ff.

[14] See J. Sauer, Der illustrierte griechische Physiologus der Ambrosiana. *BNJ* 2 (1921) 428–41, M. L. Gengaro – F. Leoni – G. Villa, Codici decorati e miniati dell'Ambrosiana. Ebraici e greci. Milan [1959], 126–30, pls. xxxv–xl, and M. S. Theocharis, Τεχνοκριτικαὶ παρατηρήσεις εἰς τὰς μικρογραφίας τοῦ φυσιολόγου τοῦ Μιλάνου. *Πρακτικὰ τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν* 35 (1960) 136–42.

[15] The bibliography can be found through: The Utrecht Psalter in Medieval Art. Picturing the Psalms of David (ed. K. van der Horst – W. Noel – W. C. M. Wüstefeld), Utrecht 1996, 190–1.

illustrations lie in the purpose of the work, straightforward and engaging instruction of the faithful. Physiologus subsumed any realism beneath the work's program: spiritual edification. And pictorial realism, naturally, was equally eschewed by subsequent Illustrators,

„... there was no thought of hiding behind a clump of reeds actually to observe the habits of a pelican. There would have been no point in it. Once one had grasped the spiritual meaning of the pelican, one lost interest in individual pelicans."[16]

Rather than searching for 'truth' in the representations of animals in the Smyrna Physiologus or censuring the illustrator for deficient abilities in naturalistic art, a brief analysis of the compositional techniques used in the manuscript will show further how the illuminations aided the didactic purpose of the work. The compositional techniques manifest themselves most clearly in depictions of animals which the illustrator presumably knew. Here the working method shows itself because the illustrator evidently suppressed his or her knowledge of nature in favour of a received schema. The illustration of the second attribute of the serpent (p. 43), for instance, presents two slug-like serpents, with scaly trunks and animal-like and differently coloured heads, hovering above an abstract landscape with a small, contained pool and with some foliage on the left side of the miniature [fig. 1]. The two figures are disposed one above the other, horizontally, as a symmetrical brace of floating creatures. If lacking in scientific detail or even personal observation, the illustration nonetheless reveals working practices and compositional tendencies in the patterned skin of the serpents and the balanced arrangement of the figures. These considerations ostensibly outweighed any consideration of realistically placing the figures in a naturalistic setting. This desire for symmetry and patterning governed the creation of many of the illustrations of the animals, plants or minerals in this manuscript. The depiction of the night raven (p. 8) neglects any thorough description of the appearance of the bird in favour of amplification of the behaviour, the preference of the bird for night over day [fig. 2]. Two personifications hold patterned and coloured ribbons, Night's blue and Day's red, and provide an animated parenthesis, the coming of the light of day, for the rather simple behaviour of the bird.

Dramatically designed compositions make some of the visual descriptions of behaviours and properties more compelling and in this way produce a potent combination of text and image from the point of view of pedagogy. For instance, the confrontation of crocodile and otter (p. 81)

[16] L. White, Jr., Natural Science and Naturalistic Art in the Middle Ages. *American Historical Review* 52 (1947) 424.

[fig. 3] and the strange manifestation of the boat-whale (p. 60) [fig. 4] serve to sharpen the viewer's interest and thereby to persuade the viewer to engage the text provided and the lesson taught. Intense narrative drama leads to this same end, and the scenes of the fox and birds (p. 52) [fig. 5], the serpent and the nude (p. 45) [fig. 6], and the hunter and the beaver (p. 77) [fig. 7] all show a use of expressive confrontation and action to communicate vigorously the text's intention.

A good number of the chapters deal with basic tenets of Christian dogma although they are not presented in a hierarchy or chronology; each chapter stands alone as a general demonstration rather than forming part of a carefully constructed pedagogic program. For instance, the Panther exemplifies the doctrine of the resurrection of Christ. After the panther has eaten, it goes into its den; on the third day, it cries out with a loud voice and animals come to it because a pleasant odour issues from its mouth. The miniature shows a panther in a den while four other beasts wait outside (p. 56) [fig. 8]. The behaviour parallels Christ's waking from the dead on the third day and the issuing of a pleasant odour of peace all around. The text goes on to speak of the virtues of Christ but the Anastasis of Christ illustrates the moral (p. 57), thereby showing the rising of Christ from the dead but also the redemption promised for all through the deliverance of the inhabitants of Hades [fig. 9].

As well as doctrine, text and illustration also perform an analogous function, that is, moral education. The lessons are of two sorts: those in which the animals, plants or stones provide positive or sympathetic exemplars, and those in which they are presented as negative or antipathetic models.

The Viper illustrated, according to Physiologus, absolute disrespect for mates and parents. The female viper bites off the head of the male to conceive and the children in their time likewise gnaw the head off the mother. The miniature depicts anthropomorphic creatures, a female devouring a male and giving birth to two young (p. 40) [fig. 10]. The moral draws a parallel between the behaviour of the children in devouring their parents and denying the respect due to them and the denial by the Pharisees of their spiritual fathers, Christ and the church. The illustration of the Crucifixion, a scene chosen specifically by the illustrator/programmer represents the indignity visited on Christ by those, including a witnessing Pharisee, who ought to have recognised their saviour while he was on earth (p. 41) [fig. 11].

The relationship of illustrations of the behaviour or property of the animals, plants and minerals to the illustrations of the morals gleaned from each of these behaviours or properties reveals the didactic purposes of the

work. On the whole, the illustrations of the animals, plants and minerals are provided for direct and easy reference to the behaviour or property noted by Physiologus. Occasionally, the illustrations seem to serve as markers, that is, they do not describe in any complete sense the behaviour or property but rather present the animals, plants or minerals as readily recognisable motifs.[17] The illustrations of the behaviours or properties also sometimes show misunderstanding of, or lack of engagement with, the text.[18] And, like the other Greek manuscripts of the text of Physiologus, miniatures sometimes accompany only the behaviour or property, not the moral taken from them.[19]

Yet the illustrations of the morals most frequently reveal a desire on the part of the programmer and/or illustrator to provide vivid and sometimes dramatic conclusions to the chapter. For instance, agreeing with the chapter on the Fig Tree (48), the cleaving of the fruit on the third day is paralleled arrestingly with the illustration of Christ wounded on the cross (p. 137) [fig. 12]. And the preparation of all Christians in leaving behind passions before going to church is illustrated by John Chrysostom receiving a heavenly benediction before leading the faithful to worship (p. 44) [fig. 13]; the illustration accords with the text in a general way, while Chrysostom was a choice of the programmer/illustrator. Without depicting the chapters' texts literally, these examples demonstrate that the illustrations provide apprehensible, and often striking, completion of ideas expressed in the chapters.

Indeed, it is clear that images perform, at certain points, the task of exegesis on the text of Physiologus in a way that underlines the moral and expands the resolutions reached by Physiologus. Sometimes this exegesis takes the form of illustrating a scriptural passage in the text as a way of emphasising the moral.[20] At other times, the illustrations attempt to complete or to enlarge the concepts signified in the chapters.[21]

[17] For instance, the chapters on the Weasel, the Partridge, the Ant, the Hoopoe, the Ant-lion, the Diamond, the Dove, and the Crow; see Bernabò 38, 36, 23–5, 26, 37, 41–2, 43, 45.

[18] For instance, the chapters on the Panther, the Whale, the second attribute of the Frog, and the Ibis; see Bernabò 34, 35, 46, 50.

[19] For instance, the chapters on the Sun Lizard, the first nature of the Serpent, and the first nature of the Whale; see Bernabò 20, 31–2, 35.

[20] For instance, the chapters on the Ichneumon, the second attribute of the Ant, the Hoopoe, the Salamander, the Viper, the Kindling Stones, and the second nature of the Elephant; see Bernabò 44, 24, 26, 41, 31, 48, 52.

[21] For instance, the chapters on the Plover, the Elephant, the Panther, the Phoenix, the Serpent, the Partridge, the Ant-lion, the Hyaena, and the Frog; see Bernabò 21, 51, 34, 28, 31, 36, 37, 46.

The chapter on the Hyaena (24) provides some further evidence of the didactic purposes behind the selection of illustrations. The hyaena provides a negative example from the natural world since it is a beast of both sexes and is, therefore, unclean. The moral drawn relates this behaviour to the impure acts of the Romans censured by Paul. However, – distinct from this reference to scripture – the illustration deftly supplies a proscriptive scene that encompasses both proper and improper morality. Not indicated by the text, Lot signifies here the deliverance offered by God to the just person in contradistinction to the lost souls of Sodom and Gomorrah (p. 80) [fig. 14]; on the left, Lot is talking to some Sodomites and on the right two angels are being served by a daughter of Lot. In a clear and incisive manner, the Illustration offers the outcome of following such negative behaviour as typified by the hyaena and the positive results of defying such unclean exemplars of the animal and human worlds.

One final category of images shows how the illustrator and/or programmer used images to fill in the gap in the text. In the chapter on the Whale (17), for instance, Solomon is depicted with a prostitute illustrating Proverbs 5 : 3–5, a passage that is included in the majority of texts in the manuscript tradition but not in the Smyrna manuscript itself (p. 61) [fig. 15]. This last group of images shows again – if only briefly – how images could work in the manuscript as visual fulfillments of the meaning of the text without illustrating the text in a literal fashion. Sometimes the images are truer to the manuscript tradition than the text in the Smyrna manuscript, but more often they illustrate points implicit in the text and indicate or elaborate lessons complementary to the meaning of the chapter. In this sense, the images reveal a careful program intended to aid and to supplement the didactic purposes of the manuscript. The images are legible and articulate visual components integral to Christian education and as important in this singular manuscript as the text itself.

Frequently, if not invariably, the desire for strong communication, and vivid and attractive presentation is at the expense of the factual or naturalistic portrayal of the animals. Images are used for the visual narration of behaviour and morals but the illustrator has clearly used artistic conventions and techniques to do more than simply narrate or parallel the text. The illustrations are an indispensable part of the edification process that the text aims to fulfill. Because of the attractive nature of art, the manuscript can accomplish its pedagogical aims even more completely; it can provide visual pleasure and so lead the reader/viewer more readily into the work's purposes. Moreover, as already stated, the illustrator or programmer was manifestly aware of the use of images to comment on and to complete the ideas expressed in the text. Rather than simply providing a

realistic complement to the text, the images in this manuscript perform important functions of persuasion and argument, each carefully conceived to realise the original catechetical goal of Physiologus.

Image as Politics

Many illustrations in the manuscript do not have selfevident connections with the text that they accompany, yet one assumes that the selection and presentation of these illustrations were made with reason, even if that reason is not immediately apparent. A small set of images of this type is the subject of this section: images that represent the apostle Peter and pope Silvester I in the Physiologus proper, and the *Traditio Legis*, the opening miniature of the *Christian Topography*. The figures of Peter and Silvester are unusual in Byzantine art, and in conjunction with the *Traditio Legis*, an iconography with suggestive papal connotations, they signify a strikingly pro-Roman point of view on the part of the programmer and/or illustrator.

Silvester appears twice in the illustrations in the Physiologus portion of the manuscript. On p. 72, Silvester is depicted in the upper register of the illustration [fig. 16]. He stands on the right before a church and faces a group of men standing on the left. In the middle, a young man holds a bowl containing small round objects (bread?). Silvester reaches into this bowl with his left hand while a man from the group supports the bowl with his right. In the lower register, a group of three musicians, holding a flute, drum and a small oblong drum, plays for a dancer dressed in red. Since Silvester is not mentioned, the illustration is interpretative of the text of Physiologus on the weasel which it accompanies. The moral warns, on the one hand, not to eat the weasel, following Leviticus, and states, on the other, that some receive the word of the Lord and cast it out shortly thereafter. Silvester may be offering the "spiritual bread in the Church" to those who take the word lightly, while the figures below may also be the attraction that draws those persons from the word, those who have "become as a deaf adder".

On p. 120, Silvester was shown in an illustration no longer extant praying to Christ enthroned in a mandorla; two figures also stood on the right. The illustration likely looked very similar to the illustration showing Ignatius praying on p. 34 [fig. 17].[22] Christ here is enthroned within a semicircular, diapered mandorla. A small group stands on the left while a portico (of a church?) and a covered well (or baptismal font) are on the right; these features were not found in the description of the second Silvester image. The text for this chapter on the diamond (47) is also not explicit about the suitability of the figure of Silvester to illustrate the moral. The diamond, because it repels the devil, was said by Physiologus to be Christ: "If therefore you should have him in your heart, o man, nothing evil shall ever befall you."

[22] See Bernabò 29.

The figure of Silvester, as has been recently argued, can possess a highly topical value in Byzantine art. For instance, in a psalter dated to 1159 (Vatican, gr. 752), Silvester appears eight times, a remarkable frequency that was convincingly ascribed to contemporary political and theological concerns around the figures of the patriarch Michael Cerularius and the emperors Constantine IX and Isaac.[23] Kathleen Corrigan has also suggested that the appearance of Silvester on p. 72 has a parallel meaning.[24] She implies a connection between the controversy over leavened and unleavened bread that divided the eastern and western churches in the eleventh century, and the image of Silvester before a bowl of objects that could well be pieces of bread.

Corrigan argues, however, that the Smyrna Physiologus is essentially a product of the eleventh century, in that the moralising illustrations were added to an earlier, possibly pre-Iconoclastic, cycle of images illustrating only the animals, plants and minerals. She denies Demus's argument that the manuscript was painted or re-painted in the Palaiologan period, although stylistic elements are clearly of that later period. To my mind, Demus's stylistic arguments are secure, but the question of the date of the creation of the cycle of moralising miniatures is not, and it surely needs some further consideration. Josef Strzygowski originally proposed an earlier model for the manuscript because it shared miniatures with ninth-century psalters; on the one hand, the illustration to Psalm 91 : 11 in the Chludov Psalter (fol. 93v) is dependent on a Physiologus representation of the unicorn (p. 74), and, on the other hand, a Psalter ultimately provided a

[23] I. Kalavrezou – N. Trahoulia – S. Saber, Critique of the Emperor in the Vatican Psalter gr. 752. *DOP* 47 (1993) 195–217, and I. Kalavrezou-Maxeiner, Silvester and Keroularios. *JÖB* 32/5 (1982) 453–8.

[24] Hutter cites Corrigan's hypothesis with approval; see: Theodoros Βιβλιογράφος 195. She cites the illustration of Spyridon and the Arians (p. 18) in conjunction with fol. 107r of the Theodore Psalter; see S. der Nersessian, L'illustration des psautiers grecs du moyen âge, II. Londres, Add. 19.352. Paris 1970, 76, fig. 176; and see now The Theodore Psalter: Electronic Facsimile (ed. C. Barber). Urbana 2000. And she rightly adduces a connection between the representation of Lot in Paris gr. 74, fol. 147r, and in the Physiologus (p. 80) [fig. 7]. But in the end, Hutter confesses to being unable to explain the iconography – eleventh-century or otherwise – of the Physiologus, specifically in terms that she argues for the other Theodore manuscripts; see: Theodoros Βιβλιογράφος 201.

model for illustrations in the Smyrna Physiologus, such as the moralising miniature to the chapter on the beaver (p. 78).

Corrigan offers some good arguments for denying this ninth-century model but objections to her reconstruction can also be produced. The pre-iconoclastic origin of the natural history cycle in the Physiologus tradition is undeniable, and yet the illustrative parallels between other manuscripts of the Physiologus and the Smyrna Physiologus are not close. The examples already mentioned, the Carolingian Physiologus in Bern and the Greco-Italian (?) Physiologus in Milan, do not agree with the Smyrna Physiologus sufficiently to posit a common model.[25] The evidence of the extant cycles suggests an extremely complex illustrative stemma, comparable to the textual development of the work, that in turn implies a series of largely *ad hoc* creations made for particular circumstances. Indeed, the fact that the majority of manuscripts were not illustrated indicates special conditions that led to the addition of pictures. And the existence of a manuscript tradition with moralising miniatures in western Europe in the tenth century allows the possibility of such attempts at the creation of complete pictorial cycles for the Physiologus earlier than the eleventh century.[26]

The arguments for placing all the moralising illustrations of the Smyrna Physiologus in an eleventh-century monastic context are problematic.[27]

[25] See Appendix 2 in BERNABÒ 109–13. The complexity of the illustrative tradition may be due to the relatively late introduction of images to the Physiologus tradition. If HENRY MAGUIRE is correct in seeing a general reluctance to depict creatures from the natural world in the late fourth and early fifth century, then scriptoria that produced Physiologus manuscripts at that time may have been reluctant to introduce images of the animals, plants and minerals. The images may only have been interjected after the textual tradition had reached its rapid level of diffusion, and this late interjection may well account for the variety of images attached to the text of Physiologus. See H. MAGUIRE, Christians, Pagans and the Representation of Nature, in: Begegnung von Heidentum und Christentum im spätantiken Ägypten (Riggisberg 1993), 131–60 [= Rhetoric, Nature and Magic in Byzantine Art. Aldershot 1998, item VI].

[26] The incomplete Physiologus in Brussels (Bibliothèque Royale, 10.066–77, fol. 140r–156v) contains moralising miniatures. See C. GASPAR – F. LYNA, Les principaux manuscrits à peintures de la Bibliothèque Royale de Belgique I. Paris 1937, 21–6, pl. V, and H. SILVESTRE, A propos de Bruxelles 10.066–77 et de son noyau primitif, in: Miscellanea codicologica F. Masai I. Ghent 1979, 131–56.

[27] The written component of the manuscript was likely produced at Stoudios by the calligrapher Theodore, although the Smyrna manuscript was – unusually – bound a ternion unlike the other manuscripts ascribed to Theodore which are quaternia. This difference combined with the choices in illustration that do not exclusively favour monastic concerns may well suggest a difference in patronage from the other manuscripts in Theodore's oeuvre. See HUTTER, Theodoros Βιβλιογράφος 188–9.

The illustrations do often stress monastic concerns, although they do not adhere to lessons simply for monks or nuns since scenes for both are included.[28] And the programmer/illustrator avoided monastic illustrations altogether at other points. For instance, Physiologus stated in his chapter on the swallow (32) that the bird appears in summer time and wakes in the morning to call sleepers to work. The illustration is a charming scene of workers reclining and working with swallows circling overhead (p. 87). The moral for this behaviour is that ascetics ought to rise in purity and hearken to the word of the Lord. Yet the illustration follows more closely the second moral stating that swallows bear only the once, as Christ was born and died once (p. 88). It showed the three women approaching Christ's tomb on which an angel sits. In this case, then, the programmer/illustrator did not engage the monastic content of the text and opted for a generalised depiction of the moral.

More importantly than the monastic concerns in the manuscript, Corrigan hypothesises a specific monastic context for the production of the manuscript's illustrations, the monastery St. John of Stoudios in Constantinople. Hutter's arguments make it a very probable site for the creation of the manuscript but not necessarily the illustrations. Corrigan is able to propose this centre for the illustrations because she sees certain affinities between moralising illustrations in the Smyrna Physiologus and illustrations in eleventh-century psalters certainly produced at Stoudios, namely the Theodore Psalter and another psalter in Paris (Bibliothèque Nationale, gr. 74). However, despite the similarities in the two cases Corrigan produces, the connections between psalter illustration and the miniatures of the Smyrna Physiologus are slight.[29] For instance, in the chapter on the weasel, the illustrator did not choose to depict the snake charmer with snakes that accompanies Psalm 57 : 5 in the Chludov Psalter, but rather chose to depict Silvester and the musicians instead (p. 72) [fig. 16]. The illustration of the fall of Simon Magus (p. 22) – an episode introduced in the Physiologus through the citation of Psalm 51 : 9 – is represented in the tradition of the marginal psalters by a completely different illustrative tradition [fig. 19].[30]

[28] The illustration of the nun being led from her sorority on p. 93, and the profession of a priest (?) on p. 114 are examples of the varied interests of the programmer/illustrator.

[29] See BERNABÒ 88–91, 98–9.

[30] See the Chludov Psalter, fol. 51v (Psalm 51 : 9), CORRIGAN, Visual Polemics fig. 38; the Theodore Psalter, fol. 66r, DER NERSESSIAN, L'illustration des Psautiers grecs fig. 107; and the Psalter from Mount Athos, Pantocrator, cod. 61, fol. 64r, S. DUFRENNE, L'illustration des Psautiers grecs du Moyen Age. Pantocrator 61. Paris gr. 20. British Museum 40731. Paris 1966, pl. 8.

Other examples exist of divergent approaches to illustrating passages from the Psalms that reveal a lack of mutual reliance between the marginal psalters and the Physiologus.[31] Corrigan also points out the illustration for the moral derived from the behaviour of the beaver in both the Smyrna Physiologus and the miniatures in the eleventh-century psalters have visual similarities. Yet, the text of the Smyrna Physiologus indicates that the illustration refers to a different Psalm (124 : 7) from the psalters which possess this similar image for Psalm 10 : 1–2. Finally, the iconography of scenes in the Smyrna manuscript, such as the confrontation of Spyridon and the Arians (p. 18), has affinities with other eleventh-century illustrations, but one cannot draw the conclusion from this that the Physiologus is copied from an eleventh-century psalter like Theodore's. As Jeffrey Anderson has shown in his examination of the Theodore and Barberini Psalters, neither of these psalters can be said to have precedence over the other, despite significant parallels in iconography.[32] Similarly, the Smyrna Physiologus is related to eleventh-century manuscripts, but only at the level of shared exemplar(s).

Visual similarities between the Smyrna Physiologus and the psalters described by Corrigan exist, but they also reveal that the likelihood of the programmer/illustrator having used an eleventh-century psalter as the model for the moralising illustrations is not great. Too many discrepancies exist at specific points where one would expect agreement if the illustrator of the Smyrna Physiologus had had such a psalter at hand. More prudent than attempting to argue a specific model or models for the Smyrna Physiologus would be to admit that the heterogeneity of sources used by the programmer/illustrator of the Smyrna Physiologus implies a common, distant source. The programmer/illustrator evidently manipulated some of the same models used for the psalters. Like the illustrator of the Theodore Psalter, the eleventh-century illustrator/programmer of the Smyrna Physiologus based his program of illustrations on a ninth-century model and some traces of that program survive. The Smyrna Physiologus possesses illustrations that may have become common in the eleventh century, such as the fall of the angels (p. 128), but which have antecedents in the ninth century at least. For instance, the so-called Menologium of Basil II in the Vatican (gr. 1613, p. 168, ca. 1000) has an illustration of the Archangel Michael hovering over an abyss. The illustration is similar to what the Smyrna Physiologus must have shown, according to Strzygowski's description.[33] Sirarpie Der Nersessian established that the Vatican manuscript ultimately derives from a ninth-century Synaxarium produced in Constantinople.[34] Like the eleventh-century psalters too, the illustrator/programmer reinterpreted and added to that earlier model.[35] Without a doubt, then, the Smyrna Physiologus has elements deriving from the eleventh century – as every commentator on the manuscript has agreed – but the extent of the reliance on that context remains to be quantified.

[31] See Bernabò 89–90, for more examples.

[32] Anderson, The Date and Purpose 39–40.

Indeed, other elements in the imagery of the Smyrna Physiologus provide the opportunity to argue for a ninth-century layer, as well, one that asserts a post-iconoclastic program. The image of Silvester before the church (p. 72) certainly possesses topical significance, but any interpretation needs to take into account the entire image, meaning upper and lower registers both, the other image of Silvester, and the whole group of pro-Roman images in the manuscript. Admittedly, the manuscript as a whole lays stress on the early Church Fathers in its illustrations since it represents Gregory of Nyssa (p. 63), John Chrysostom (p. 44) [fig. 13], Cyril (p. 50) and Athanasius (p. 70); but, unlike Silvester, none appear twice. And several other factors undermine any clear connection with eleventh-century concerns. For one, the appearance of Christ in the mandorla in the second illustration of Silvester (p. 120) has evident affinities with post-iconoclastic ideas about epiphany. Christ's appearance on earth as man, as well as other manifestations of God on earth, were iconophile foundations for the defense of images.[36] This image of Christ enthroned in a dazzling

[33] See Bernabò 53.

[34] S. der Nersessian, The Illustrations of the Metaphrastian Menologium, in: Late Classical and Mediaeval Studies in Honor of Albert Mathias Friend, Jr. (ed. K. Weitzmann et al.), Princeton 1955, 222–31, and *eadem*, Remarks on the Date of the Menologium and the Psalter Written for Basil II. *Byz* 15 (1940/1) 104–25.

[35] See the remarks of Anderson, On the Nature 552–3.
The absence of illumination in the manuscripts produced at Stoudios before the eleventh century was noted by Hutter, Theodoros Βιβλιογράφος 191ff. This absence suggests an important reason for that shift in production as represented by the work of Theodore mid-century, and perhaps the glorification of Theodore of Stoudios's role in the monastic opposition to Iconoclasm may have figured in the decision to produce these manuscripts that recall ninth-century anti-Iconoclastic models. On Theodore of Stoudios as the monastic exemplar of opposition to Iconoclasm, see R. Morris, Monks and Laymen in Byzantium, 843–1118. Cambridge 1995, 13–18.

[36] See J. Gouillard, Art et littérature théologique à Byzance au lendemain de la querelle des images. *Cahiers de civilisation médiévale Xe–XIIe siècles* 12 (1969) 1–13, and L. Brubaker, Byzantine Art in the Ninth Century: Theory, Practice, and Culture. *BMGS* 13 (1989) 23–93.

celestial field, like in the Ignatius illustration (p. 34), recalls other images of Christ's appearance from ninth-century manuscript painting, such as the Vatican *Christian Topography* (gr. 699, fol. 89r) that shows Christ above angels and men in a representation of Matthew 25 : 31–4.[37] And ideas about sacraments and images in iconophile theology may well have meaning for Silvester and his presentation before the church [fig. 16].[38] These possibilities need to be explored further before any definitive statement can be made about the period of introduction of the Silvester images, but at the very least they provide a framework for interpreting the Silvester images in a ninth-century context.

While the scenes showing Silvester in the Smyrna Physiologus might possibly be placed in the context of the topical imagery of the eleventh century, the highly unusual depictions of the apostle Peter in the Smyrna manuscript fits that context not at all. Peter appears four times in the Physiologus portion of the manuscript: on the grave of Christ (p. 3), baptising a neophyte (p. 30), defeating Simon Magus (p. 22), and receiving an emperor (p. 38). Because of the political and theological ramifications of the schism of 1054, Peter would be a highly unlikely choice for a programmer/illustrator working at Stoudios – or any other orthodox monastery, for that matter – in the eleventh century. The conjunction of Peter and Silvester in six scenes altogether comprises a significant cluster in the Smyrna Physiologus. The emphasis placed on Peter by the illustrator, since Peter is depicted more times than any other saint in the manuscript, implies a topicality for the imagery, a topicality I would argue that situates the origins of the manuscript firmly in the period after the end of Iconoclasm in 843.

Peter appeared first in the manuscript in an unusual depiction of the saint sitting on the grave of Christ (p. 3). The illustration followed the third attribute of the lion. The lion brings forth its young still-born but then the father brings it to life by roaring and breathing in the cub's face. Physiologus said that the lion, like Christ, rises from the dead; he did not mention Peter. The illustration of Peter on the tomb, referring to Luke 24 : 12, was then borrowed from an illustrated gospel and modified so as to increase the importance of the position of the apostle since in scripture Peter ran into the sepulchre, looked at the clothes and, wondering to himself, departed.

[37] H. L. KESSLER, Gazing at the Future: The *Parousia* Miniature in Vatican gr. 699, in: Byzantine East, Latin West: Art-Historical Studies in Honor of Kurt Weitzmann (ed. D. MOURIKI et al.), Princeton 1995, 365–75.

[38] See K. PARRY, Depicting the Word: Byzantine Iconophile Thought of the Eighth and Ninth Centuries. Leiden 1996, 178ff.

The miniature has no precise parallel in medieval art.[39] At any rate, the Smyrna illustration seems to have emphasised the person of Peter by isolating him and by eliminating any other activity.

Peter makes what was originally his second appearance baptising a neophyte (p. 30) [fig. 18]. The illustration completes the chapter on the eagle which, Physiologus stated, renews itself by flying near the sun and burning the aged film from its eyes. The moral is straightforward: like the eagle, renew yourself in the life-giving spring, that is, be baptised as a Christian. The scene of baptism is not, therefore, uncalled for; only the figure of Peter is added by the programmer/illustrator. The scene recalls the baptismal scenes in the Paris Gregory (fol. 426v) in which the apostles are each shown baptising new Christians.[40] The central group of the apostle baptising the neophyte in a stone font is identical; however, the group has expanded to three persons in the Smyrna Physiologus and an architectural structure has been added on the left-hand side of the illustration.

While the first two illustrations are fairly simple in composition, the third illustration raises interesting questions concerning sources and meanings. The representation of the Fall of Simon Magus on p. 22 is rare in Byzantine art and, in fact, this particular representation has unique characteristics [fig. 19]. In the illumination, Peter stands in the middle of the lower field, and he gestures and looks up into the sky. In the upper right-hand corner of the illustration, a cloud of demons flurries about the figure of Simon whose lower body remains visible in the turmoil. Below to the

[39] G. KAFTAL, Iconography of the Saints in Central and South Italian Schools of Painting. Florence 1965, fig. 1049, identifies a fresco in the church of Sta Maria Secundicerii (872–6), Rome, as Peter waiting for John in the sepulchre of Christ. The scene, in fact, shows John welcoming the apostles before the house of the Virgin. See J. LAFONTAINE, Peintures médiévales dans le Temple dit la Fortune Virile à Rome. Brussels–Rome 1959, 30–2, M. TRIMARCHI, Per una revisione iconografica del ciclo di affreschi nel Tempio della "Fortuna Virile". *Studi Medievali* 19 (1978) 665–6, and J. OSBORNE, A Note on the Medieval Name of the So-Called 'Temple of Fortuna Virilis' at Rome. *Papers of the British School at Rome* 56 (1988) 210–2. Thus, that potential parallel must be discounted. An early thirteenth-century Evangelary (Berlin, Staatsbibliothek zu Berlin – Preussischer Kulturbesitz – Handschriftenabteilung. Ms. gr. quarto 66, fol. 334r) shows Peter and John at the tomb of Christ within a larger composition. See A. CUTLER – J.-M. SPIESER, Byzance médiévale 700–1204. Paris 1996, 389, fig. 312. But this composition reveals the reduction apparently carried out in the Smyrna miniature, the reduction that underlined the single figure of Peter.

[40] See BRUBAKER, Vision and Meaning, fig. 42.

right, Simon lies prone in a pool of water. A group on the left witnesses the encounter of magicians; an unbearded figure wearing the imperial loros leads this group.

The defeat of Simon Magus belongs to a long history of representations of the life and death of the apostles Peter and Paul in Italy and western Europe. A number of monumental cycles survive in western Europe, all with connections to Roman cycles now lost.[41] These cycles all adhere to the same apocryphal source in depicting the two apostles disputing with Simon before the emperor Nero and the two defeating the Magus. Such representations show the apostle Paul praying for Simon's defeat and Peter commanding the demons to forsake the heretic. Usually, the enthroned Nero views the contest, and a wooden structure from which Simon launches his flight is also depicted. The illustration in the Smyrna Physiologus clearly belongs to a different textual tradition and, indeed, it conforms closely to the narration in the apocryphal *Actus Vercellenses* or *Actus Petri cum Simone* which dates ca. 180–200.[42] The encounter in this text is between Peter and Simon only and does not take place in the presence of Nero.[43] Interestingly, the illustrator added an element not determined directly by the narration of the fall of Simon: the imperial group witnessing the victory of Peter.

The iconography of Peter victorious over Simon in other examples of post-iconoclastic art also diverges from the Smyrna Physiologus illustration. In the ninth-century Sacra Parallela (fol. 146v), Peter and John confront Simon Magus who approaches with his hands covered; the apostles

[41] See, for instance, L. BIRCHLER, Zur karolingischen Architektur und Malerei in Münster-Müstair, in: Frühmittelalterliche Kunst in den Alpenländern, Olten–Lausanne 1954, 167–252, B. BRENK, Die romanische Malerei in der Schweiz. Bern 1963, 44–9, on the ninth-century frescoes at Müstair, G. MATTHIAE, Les fresques de Marcellina. *CahArch* 6 (1952) 71ff., on Marcellina; C.-A. ISERMEYER, Die mittelalterlichen Malereien der Kirche S. Pietro in Tuscania. *Kunstgeschichtliches Jahrbuch der Bibliotheca Herziana* 2 (1938) 289ff., and O. DEMUS, Romanische Wandmalerei. Munich 1968, 57, on Tuscania; *idem,* The Mosaics of Norman Sicily. New York 1950, 46, 118–20, 294–9, E. KITZINGER, The Mosaics of Monreale. Palermo 1960, 33–50, E. BORSOOK, Messages in Mosaic: The Royal Programs of Norman Sicily (1130–1187). Oxford–New York 1990, 29–31, 59–61, on the mosaics on Sicily; T. J. WOLLESEN, Die Fresken von San Piero a Grado bei Pisa. Bad Oeynhausen 1977, on San Piero at Grado; and S. WAETZOLDT, Die Kopien des 17. Jahrhunderts nach den Mosaiken und Wandmalereien in Rom. Vienna–Munich 1964, and A. WEIS, Ein Petruszyklus des 7. Jahrhunderts im Querschiff der Vatikanischen Basilika. *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte* 58 (1963) 230–70, on Old St. Peter's.

[42] Acta apostolorum apocrypha I (ed. R. LIPSIUS and M. BONNET). Leipzig 1891 (rp. Darmstadt 1959), 45–103.

[43] Martyrium Petri III (Greek) / Actus Petri XXXII (Latin), in Acta apostolorum apocrypha 82–3.

make gestures of speech and renunciation.[44] In the Chludov Psalter (fol. 51v), Peter treads on Simon's back while a container filled with gold spills below. In the lower register, the patriarch Nicephorus (ca. 750–828) stands on the figure of the iconoclastic patriarch John the Grammarian.[45] The two images on the Chludov folio are clearly assimilated to assert that the iconoclasts had also been guilty of selling offices by recalling the events of Acts 8 : 9–24. The image then has ongoing relevance, particularly in the period following Iconoclasm, for contemporary politics and religion.

That relevance must explain in part the appearance of this scene in the Smyrna Physiologus. The miniature accompanies the chapter on the Siren and the Centaur. Physiologus stated that they are death-dealing creatures, half-human, half-beast (p. 20) [fig. 20]. The moral drawn from their existence concerns the duplicitous nature of humanity; every person has two souls, and many that attend church are hypocritical in leading a heretical life outside it and lead others astray like Sirens. While not specified by the text, the figure of Simon may then be taken to represent apostasy generally, as in the Chludov where, for example, he represents the heresy of iconoclasm.

The presence of the emperor must also be significant, particularly bearing in mind the association of Simon and iconoclastic heresy. As the emperor is not included in the apocryphal text in which Peter alone defeats Simon, he is likely a carefully conceived interpolation. The final appearance of Peter in the Physiologus portion of the manuscript makes evident the intentionality of the emperor's inclusion. On p. 38, an emperor attended by two young men on either side of him approaches with upraised hands an enthroned figure of Peter [fig. 21]. The apostle is on a richly decorated, backless throne situated before a church on the right-hand side of the miniature.

Once again, the illustration is an interpretative image based only very generally on the text. It accompanies the chapter on the male wild ass which castrates other males in the herd. Physiologus drew the moral that while the patriarchs sought increase the apostles were continent and sought only the heavenly seed. The illustration is not based on another

[44] K. WEITZMANN, The Miniatures of the Sacra Parallela. Parisinus graecus 923. Princeton 1979, 190–1, fig. 491.

[45] See CORRIGAN, Visual Polemics 28, 131, on Simon and iconoclasts, and fig. 38 for the Chludov miniature. The same representation appears in the Pantocrator Psalter, fol. 64r; and see E. T. DE WALD, The Illustrations in the Manuscripts of the Septuagint. Volume III: Psalms and Odes. Part 1: Vaticanus graecus 1927. Princeton 1941, pl. XXIII, for an eleventh-century version (fol. 93r) with close affinities to the ninth-century psalters.

apocryphal tradition that I can determine; indeed, it reverses the usual positions of an enthroned Nero and standing apostle(s).[46] The closest parallel to this scene is the early thirteenth-century Vercelli Rotulus (Vercelli, Cathedral Archives) which copies eleventh-/twelfth-century frescoes in the church of Sant'Eusebio in Vercelli. In the Rotulus, Peter is shown receiving the men Cornelius sent (Acts 10 : 17–23).[47] The illustration has men standing behind Peter and a man on horseback but it does show Peter seated and addressing with a similar gesture.[48] Combined with a subsequent illustration of the baptism of Cornelius by Peter (Acts 10 : 47–8)[49], the Rotulus provides the nearest parallel available to the Peter scenes in the Smyrna manuscript. The contrast between the two, however, reveals not only the unusual quality of the scenes in the Smyrna manuscript but also the possible modifications made by the illustrator with regard to any models available to him. And judging by representations of Peter in the east, the illustrator does not seem to have had any Byzantine models available. Acts scenes are, for instance, found in the Sacra Parallela[50], Tokalı Kilise (mid-tenth century)[51], Eğri Taş (tenth century?)[52], the frescoes of Hagia Sophia, Kiev (1043–6)[53], the Rockefeller McCormick New Testament (thirteenth century)[54], and at Dečani (fourteenth century)[55], but none conform in any way to the Peter scenes in the Smyrna Physiologus. Evidently, the Peter scenes were invented for this situation or they are the sole survivor of a completely different illustrative tradition. The generalised quality of the

[46] See Müstair, for example, Brenk, Die romanische Malerei in der Schweiz, fig. 23.

[47] See D. F. Glass, Romanesque Sculpture in Campania. Patrons, Programs and Style. University Park 1991, 167, fig. 195, and, on the Rotulus in general, see C. Cipolla, La pergamena rappresentante le antiche pitture della Basilica di S. Eusebio in Vercelli. *Miscellanea di Storia Italiana* 37 (1901) 3–12.

[48] Peter is also shown enthroned in the Sacra Parallela, albeit sharing a seat with John, and the two apostles receive Ananias and Sapphira. See Weitzmann, The Miniatures of the Sacra Parallela, figs. 485 (fol. 314r) and 486 (fol. 314v).

[49] Glass, Romanesque Sculpture in Campania 170, fig. 198.

[50] Weitzmann, The Miniatures of the Sacra Parallela 189–93.

[51] A. Wharton Epstein, Tokalı Kilise. Tenth-Century Metropolitan Art in Byzantine Cappadocia. Washington D.C. 1986. 76–7, figs. 6, 97–9.

[52] N. and M. Thierry, Nouvelles églises rupestres de Cappadoce. Région du Hasan Dağı. Paris 1963, 57, pl. 33.

[53] V. Lazarev, Old Russian Murals and Mosaics (trans. B. Roniger – N. Dunn), London 1966, 230, fig. 9, ill. 28.

[54] See A. Weyl Carr, Byzantine Illumination 1150–1250. The Study of a Provincial Tradition. Chicago–London 1985, 218–20. The page of Acts 8 : 18–24 is missing but clearly the page does not relate to the Smyrna illustration; see, however, E. J. Goodspeed – D. W. Riddle – H. R. Willoughby, The Rockefeller New Testament III. Chicago 1932, 321ff.

[55] See L. Eleen, Acts Illustrations in Italy and Byzantium. *DOP* 31 (1977) 253–77.

Peter scenes, excluding the Simon page, argue for *ad hoc* creation, and as such the images were consciously developed for the context of this manuscript.[56]

The connection between the text and moralising illustration is not obvious but, in general terms, the illustration must assert the greater moral position of the apostles, here represented by Peter, particularly in relation to secular authority, here represented by the anonymous emperors. The illustrations of the emperors in the company of Peter on pp. 22 and 38 have meaning, and they correspond in telling ways to the ecclesiastical view of relations between church and state in the ninth century. The figure of Peter represents the Roman see and the authority of the pope, and as such occurs infrequently in Byzantine art with any great prominence. His prominence in the Smyrna Physiologus suggests that the programmer/illustrator was drawing the viewer's attention to a meaning supplementary to the text.

Indeed, Peter is an important symbol in ninth-century church/state relations.[57] For the iconophiles, Peter and his heir, the pope, were the only hope against imperial enforcement of the iconoclastic heresy. Theodore of

[56] The two Silvester illustrations are, individually, indications of a separate illustrative tradition and a motif made for the manuscript. Although it is so complex that it likely relies on a textual source, the scene of Silvester and the musicians does not appear, to my knowledge, in another Silvester cycle. See, in general, G. Kaftal, Iconography of the Saints in Tuscan Painting. Florence 1952, s.v. Silvester, and on specific cycles: San Piero a Grado, Wollesen, Die Fresken figs. 45, 46, 48, 50, the twelfth-century relief from the Camposanto, Pisa, W. Biehl, Toskanische Plastik des frühen und hohen Mittelalters (*Italienische Forschungen, Kunsthistorisches Institut in Florenz* n.s. 2). Leipzig 1926, pl. 61a, the thirteenth-century frescoes at Old St. Peter's, J. Wilpert, Die römischen Mosaiken und Malereien der kirchlichen Bauten vom IV. bis XIII. Jahrhundert I. Freiburg im Breisgau 1917, 402ff., the frescoes from San Silvestro, Tivoli, ca. 1225, Demus, Romanische Wandmalerei 124–5, pls. 50–2, the Cappella San Silvestro in the church of the Santi Quattro Coronati, Rome, 1246, *ibid.* 126–7, pls. 55–7, Wilpert, Die römischen Mosaiken II 1008ff., IV pls. 268–9. E. Kitzinger, in R. J. H. Jenkins, A Cross of the Patriarch Michael Cerularius, with An Art-Historical Comment, by E. Kitzinger, *DOP* 21 (1967) 247 n13a, mentions a cycle of Silvester scenes in Turin, MS I.II.17, an early fourteenth-century Sicilian manuscript.
The scene may have a connection with the *actus Silvestri*, a Greek translation of the fifth-century Latin *vita*, but the text has been unavailable to me; see F. Combefis, Illustrium Christi martyrum lecti triumphi. Paris 1660, 258–336. On Greek translations of Silvester's *vitae*, see W. Levison, Konstantinische Schenkung und Silvester-Legende, in: Aus rheinischer und fränkischer Frühzeit. Düsseldorf 1948, 445–54 [= Miscellanea Francesco Ehrle II (*StT* 48), Rome 1924].

[57] V. von Falkenhausen, San Pietro nella religiosità bizantina, in: Bisanzio, Roma e l'Italia nell'alto medioevo II (*Settimane di studio del Centro Italiano di studi sull'alto medioevo* 34). Spoleto 1988, 651ff.

Stoudios (759–826) wrote to the pope and explicitly stated his belief in the primacy of Peter and the pope in doctrinal matters.[58] He connected Peter with the pastoral role of the pope who rules according to God's command.[59] In fact, he asked the pope to intervene and call a synod to condemn the iconoclastic policies of the emperor. Nicephorus, too, supported the prerogatives of the pope, albeit with some ambivalence as shown by his emphasis on the harmony of both Peter and Paul.[60] The iconophiles who had fled to Rome were an important connection between the eastern and western churches, and Methodius, who emerged as iconophile patriarch in 843, underwent exile in Rome.[61] Peter appears often in iconophile texts, and he was even credited with saving Methodius's soul.[62]

Peter was an important symbol in the second half of the century as well. Photius himself (ca. 810–d. after 893) acknowledged Peter as "the foundation of the church, and is proclaimed by Truth to be the key bearer of the kingdom of heaven".[63] The dispute between Ignatius and Photius involved the pope who had excommunicated the emperor Michael III and Photius for deposing Ignatius. The magnitude of Peter's value as symbol in this period is revealed by an episode in the *Vita Ignatii* written by Nicetas David Paphlagonian (late ninth/early tenth century).[64] In this vita, the chief minister, Bardas, relates an unpropitious dream that features Peter as judge. He dreamed that he was bound by angelic assistants at the command of the head of the apostles, Peter, who was seated on a throne in the sanctuary of Hagia Sophia. Ignatius sought justice for his deposition, and Peter judged that Michael and Bardas were guilty. He ordered that Bardas be led off to be executed in the narthex. Michael, Peter implies,

[58] See V. GRUMEL, Les relations politico-religieuses entre Byzance et Rome sous le régne de Léon V l'Arménien. *REB* 18 (1960) 19–44, and J. GILL, St. Theodore the Studite Against the Papacy? *BF* 1 (1966) 115–23.

[59] See *Epistolarium*, I.xxxiii, II.xii, II.xiii, II.lxxxvi, respectively, *PG* 99 : 1017B, 1152CD, 1156AB, 1332B (= Letters 33, 271, 272, 429, ed. G. FATOUROS, Theodori Studitae Epistulae [*CFHB* 31. 1, 2]. Berlin–New York 1992, 91, 399–400, 402–3, 601). And see R. P. BERNADAKIS, Les appels au Pape dans l'église grecque jusqu'à Photius. *EO* 6 (1903) 252–3.

[60] See P. J. O'CONNEL, The Ecclesiology of St. Nicephorus I (758–828) (*OCA* 194). Rome 1972, and V. GRUMEL, Quelques témoignages byzantins sur la primauté romaine. *EO* 30 (1931) 423ff.

[61] See J. M. SANSTERRE, Les moines grecs et orientaux à Rome aux époques byzantine et carolingienne (milieu du VI[e] s.–fin du IX[e] s.) I. Brussels 1983, 42–5, 175.

[62] See FALKENHAUSEN, San Pietro nella religiosità bizantina 653.

[63] The Homilies of Photius Patriarch of Constantinople (trans. C. MANGO). Cambridge, Mass. 1958, 50.

[64] *PG* 105 : 533D–6C.

would be next. And within three months, Bardas was dead at the hands of Michael and Basil I; and eventually Michael himself was murdered by Basil.

Clearly, Peter had symbolic resonance in the ninth century – particularly from the point of the view of the patriarchate. The ninth century was a period of division between church and state as the emperor imposed iconoclastic doctrine on the church and effectively eliminated the church's independence in important doctrinal matters.[65] Although the church saw the reintroduction of images as an emancipation, the shuffling of Ignatius and Photius in and out of the patriarchal seat, and the eventual deposition of Photius by Leo VI, show that the church did not gain autonomy with the renewed worship of images. Peter and the papacy freighted great metaphorical meaning in these circumstances. The pope was the sole authority to judge doctrinal matters since he was the descendant of Peter, the apostle chosen by Christ to found his church. Moreover, the pope was evidently not beholden to any particular secular authority in these doctrinal matters, and that ability to remain independent of interference was an impossibility for the Byzantine east.

The images of Peter in the Smyrna Physiologus must be viewed in this light. The emperor's attendance reveals Peter's authority. Peter receives the emperor who approaches in an attitude of humility, and Peter demonstrates his miraculous abilities in his defeat of the heretical magician, Simon. The emperors are different, one bearded, one unbearded, but the meaning is essentially the same. Peter is the authority that must be acknowledged by anyone holding the imperial office as the supreme judge of ecclesiastical affairs. As Simon stands for iconoclastic heresy in the marginal psalters, so Peter stands for the power of the church, notably witnessed by the emperor, to determine its own economy.

One more image in the Smyrna manuscript serves to underline this sense of the prominence of Peter. The *Christian Topography* section of the manuscript begins with an image that has ancient roots in the see of Peter, the *Traditio Legis* or *Clavis* (p. 157) [fig. 22]. The miniature shows a half-length Christ Emmanuel in a medallion at the centre of a large cross. Christ hands a pair of keys to Peter on his right and offers a book to Paul on his left. Two angels hover in the upper corners of the page. While the *Christian Topography* section of the manuscript is not necessarily connected with the Physiologus portion, they are similar in their dependence on images to

[65] See G. DAGRON, Empereur et prêtre. Étude sur le "Césaropapisme" byzantin. Paris 1996, 170ff.

argue their particular points of view. And images like the 'true vision' of Moses on Sinai (p. 166) manifestly relate to ninth-century iconophile ideas about images and typology.[66] Moses traditionally was the model for Peter and the ability of Peter to see Christ fully is in direct contrast to Moses's vision at Sinai.[67] Peter then serves as a bridge between the Physiologus and *Christian Topography* sections of the manuscript.

The *Traditio Legis* was first conceived for either Old St. Peter's or the church of St. John at the Lateran – at any rate, it dates to the earliest period of Christianity's official acceptance at Rome.[68] The iconography from its origins implicated, an one level, the political claims of the papacy over its sister patriarchates. Peter receives his patronage directly from Christ, and the foundation of the Roman church, the image asserts, is based on this very investiture. In the latter part of the fourth century, Paul appears as a balance to the picture as part of a general move to present the two apostles of Rome in harmonious union. This type of composition became popular in Ravenna and in the east in the fifth and sixth century. The equality of the apostles had definite appeal to the eastern patriarchates since Paul was less identified with a city in the same way Peter was, and Paul was consequently able to represent the entire church.[69] Be that as it may, the very inclusion of Peter in such a symbolic investiture indicates a clear recognition of the validity of Rome's claims to being, at least, first among equals.[70] The iconography then had some currency in the east in the Late Antique period but was never widespread because of the political/ theological issues it raised. In ninth-century Rome, the iconography appears several times, each time in monuments with papal connections: Sta Prassede, Sta Cecilia in Trastevere and the chapel of San Marco in the

[66] See H. L. KESSLER, 'Pictures Fertile with Truth': How Christians Managed to Make Images of God without Violating the Second Commandment. *The Journal of the Walters Art Gallery* 49/50 (1991/2) 53–65.

[67] H. L. KESSLER, The meeting of Peter and Paul in Rome: The Emblematic Narrative of Spiritual Brotherhood. *DOP* 41 (1987) 267–8, and C. DAVIS-WEYER, Das Traditio-Legis-Bild und seine Nachfolge. *Münchner Jahrbuch der bildenden Kunst* 12 (1961) 28.

[68] DAVIS-WEYER, Das Traditio-Legis-Bild, is the most complete study of the development of the motif. But see now M. B. RASMUSSEN, Traditio Legis? *Cah Arch* 47 (1999) 5–37.

[69] See J. KOLLWITZ, Oströmische Plastik der theodosianischen Zeit. Berlin 1941, 154ff., K. WESSEL, Das Haupt der Kirche. *Archäologischer Anzeiger* 65/66 (1950/1) 313ff., Y. M. J. CONGAR, Le thème du 'don de la Loi' dans l'art paléochrétien. *Nouvelle Revue Théologique* 84 (1962) 922, and E. KITZINGER, A Marble relief of the Theodosian Period, in: The Art of Byzantium and the Medieval West (ed. E. KLEINBAUER), Bloomington–London 1976, 34.

[70] C. PIETRI, Roma Christiana. Recherches sur l'Église de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III (331–440) II. Rome 1976, 1423ff.

Palazzo Veneziano.[71] And the Lateran palance mosaics commissioned by Leo III (795–816) were also informed by the ancient iconography of the *Traditio Legis*.[72] The iconography was fully contemporary to ninth-century Roman audiences, and it is presumably not outside the realm of possibility that Greek exiles such as Methodius could also have seen any of these monuments.[73] Influenced by exposure to Roman, pro-papal art, Greeks returned to Constantinople in the aftermath of Iconoclasm, and they would have been in a position to adapt such art to contemporary matters in Byzantium, specifically the incursion of the emperor in church affairs.

CONCLUSION

Images played a determining role in the construction of meaning in the Smyrna Physiologus. They often illustrate the sense of the text without ever illustrating the words of the text in a literal fashion. This awareness of the power of images to assert and challenge is a characteristic of the art of the post-Iconoclastic period. And indeed the very power of images indirectly recalls the power of the church because the church saw itself as the defender of othodoxy, the defender that triumphed over the heretical aggressions of the iconoclastic emperors. And the memory of Iconoclasm was kept alive into the late ninth century, and its relationship to imperial interference was not forgotten either.[74]

In the Smyrna Physiologus, images and text diverge in interesting ways. Especially telling are the divergent choices made by the calligrapher and illustrator in the manuscript. In the chapter on the Peridexion, a paraphrase of Acts 5 : 15, in which Peter's healing shadow is described, is sometimes added in the manuscript tradition. The calligrapher of the Smyrna Physiologus left out this paraphrase and inserted a reference to the Holy Spirit instead.[75] In contrast, the illustrator chose – as we have seen – to introduce Peter at several instances where the text did not overtly call for such an unusual figure. It must be conceded that the illustrations of

[71] See DAVIS-WEYER, Das Traditio-Legis-Bild 17–18.

[72] H. BELTING, Die beiden Palastaulen Leos III. im Lateran und die Entstehung einer päpstlichen Programmkunst. *Frühmittelalterliche Studien* 12 (1978) 55–83 and H. L. KESSLER and J. ZACHARIAS, Rome 1300. On the Path of the Pilgrim. New Haven – London 2000, 33–7.

[73] On artistic exchange in Rome between Greeks and Romans in the eighth and ninth centuries, see SANSTERRE, Les moines grecs I 166ff.

[74] See, for example, J. MUNITIZ, Wonder-Working Ikons and the Letters to Theophilus. *BF* 24 (1997) 122–3.

[75] See D. KAIMAKIS, Der Physiologus nach der ersten Reaktion. Meisenheim am Glan 1974, 168b–9b.

Silvester cannot be adequately explained, with the arguments marshalled so far, as products of the ninth or eleventh century. Much work remains to be done on this manuscript and this essay has attempted to draw attention to the real presence of a ninth-century level in the Smyrna Physiologus. Further study needs now to be focussed on the richly imaginative contribution of the eleventh century.

The manuscript, incontrovertibly, presents a complex application of images to a wide variety of concerns. Clearly, the illustrator had a complementary but more inclusive agenda than the scribe, as the individual choices made over the Peter passage show. The illustrations all along stress the didactic role of the text but not at the level of simply illustrating the text. Rather, images perform a function of commentary, of presenting parallel views and interpretations of Physiologus's lessons. They perform this role at a relatively sophisticated level, although without the unforgiving directness of the marginal psalters and without the recondite sophistication of Photius's Paris Gregory. The function of the Smyrna Physiologus needs to be borne in mind since it was primarily a school book, on educational tool, and the level of the prose is an indication of this middling role in Byzantine literature. In this sense, the use of images is entirely appropriate: the text itself aims to present nature as a way to know basic Christian doctrine, and so the images also use nature and its lessons to lead the viewer into Christian doctrine and belief.[76] Images and text use nature equally to persuade the student to greater application to all aspects of one's faith, be it dogma, morality or politics.

---

[76] The depiction of animals may have been one way of reclaiming a whole field of Christian imagery apparently secularised by iconoclasts. See A. Grabar, L'iconoclasme byzantin. Dossier archéologique. Paris 1957, 143ff. Iconophiles had accused iconoclasts of debasing art by depicting such subjects as animals for their own sake, and a text like the Physiologus could have provided an opportunity to reveal the Christian truths inherent in the natural world that iconoclasts had sought to obscure. See C. Walter, A New Look at the Byzantine Sanctuary Barrier. *REB* 51 (1993) 204. G. Dragon, Image de bête ou image de Dieu. La physiognomonie animale dans la tradition grecque et ses avatars byzantins, in: Poikilia. Études offertes à Jean-Pierre Vernant. Paris 1987, 76, asserted that iconophiles opposed representations of animals in religious art.

VINCENZO RUGGIERI / ROMA

ANNOTAZIONI PRELIMINARI SULLA MAIUSCOLA PITTORICA NELLA CARIA BIZANTINA*

Con quattro tavole

Il *corpus epigraphicum* di Bonn ha dedicato in questi ultimi anni una costante attenzione alla Caria, e di questa regione, in modo particolare, si sta pubblicando quasi tutta l'epigrafia della fascia costiera. In attesa del *corpus* di Alicarnasso, da Iasos fino alla Peraia Rodia, includendo anche Mylasa che aveva lo sbocco a mare nel golfo di Mandelia, si hanno funzionali ed agevoli strumenti coi quali si può visualizzare l'evoluzione che l'epigrafia ha avuto in questo territorio. Siamo edotti, ben lo sappiamo, dell'aspetto conservativo che la maiuscola ha conservato nelle iscrizioni bizantine[1]; in un resoconto numerico e qualitativo di questa epigrafia nella Caria costiera inoltre si resta esitanti nel constatare quanto povera sia la sua entità. All'interno delle singole pubblicazioni, tuttavia, benché si accenni alla provenienza dell'iscrizione[2], non si rileva la significativa ed

---

* Si ringrazia il Direttorato Generale Turco dei Monumenti e dei Musei per i permessi accordatici annualmente, e il prof. Kazuo Asano nell'inviarci copie fotografiche della scrittura trovata sugli affreschi di Gemile ada. L'ALITALIA ha gentilmente concesso i passaggi aerei alla nostra équipe per questo lavoro sul territorio cario, e al Sig. Colantuoni vanno i nostri ringraziamenti. Attenti e pertinenti i suggerimenti ricevuti dal prof. G. Fiaccadori, come accurate e preziose le informazioni ricevute dalla Signora Fede Berti su Iasos e dal prof. Ender Varinlioğlu sulla scrittura di Türkevleri.

[1] C. Mango, Byzantine Epigraphy (4th to 10th centuries), in *Paleografia e codicologia greca, Atti del II Colloquio Inter.* (Berlino-Wolfenbüttel, 17–21 ottobre 1983), a cura di D. Harlfinger e G. Prato con la collaborazione di M. D'Agostino e A. Doda, Alessandria 1991, spec. 242. Detto altrimenti, ed in un altro contesto, «ideale del rispetto del 'canone'»: A. Petrucci, Scrittura e Libro nell'Italia altomedievale. Il sesto secolo, *Studi Medievali* X/2 (1969) 184.

[2] La provenienza è rammentata quasi in modo asettico, ritraducendo, nei casi ottimali, quanto le antiche edizioni riportavano dimenticando, comunque, che la onomastica, la topografia urbana e territoriale è completamente cambiata. Si veda quanto dice Th. Drew-Bear in *Gnomon* 66 (1994) 25–40 a proposito delle iscrizioni di Mylasa edite da W. Blümel. Sia detto, qui di sfuggita, come in molti casi il *corpus* di Bonn lascia vagare un'iscrizione per circa un millennio nell'indicarla semplicemente come «christliche» o «byzantinische».

intenzionale differenza grafica dell'incidere su pietra o dall'apporre o dipingere su un letto musivo o su un muro. Mi riferisco per questo aspetto ai casi ove le iscrizioni sono musive o pittoriche, ove cioè l'intenzionalità grafica aveva un'altra direzione nonché un altro scrittore. V'è, inoltre, da aggiungere che l'ubiquità dell'iscrizione pittorica o musiva gioca un ruolo fondamentale nella stesura e fattura dello stesso scritto. All'interno di uno stesso edificio lo scritto risponde a dettami di eleganza e impaginazione evidentemente diversi, rispondenti, cioè, a esigenze di varia natura. Queste ed altre considerazioni ci hanno indotto a soffermare l'attenzione su questo tipo di maiuscola da noi riscontrata ed analizzata lungo la costa caria. Quasi alla fine, come siamo, della nostra documentazione storico-archeologica della Caria costiera (dal golfo di Mandelia alla foce dell'Indus-Dalaman), siamo in grado di offrire peculiarità degli aspetti grafici di questa scrittura, certamente parziali ma pur sempre interessanti per alcuni aspetti[3].

La «maiuscola pittorica», molto giustamente è stato detto, resta un'evidenza a metà strada fra epigrafia e paleografia: «si tratta di una scrittura che, salvo casi rarissimi, non vige all'interno di un «sistema» qual è quello dei centri di copia, ove circostanze significative come l'introduzione o la presenza della minuscola hanno esercitato una certa influenza sul declino e l'assetto della maiuscola traducendosi in una serie di

[3] Vengono sfortunatamente a mancare significativi esempi, oggi totalmente deturpati o scomparsi: si pensi all'iscrizione dedicatoria di Artemisios nel mosaico pavimentale della chiesa sull'acropoli di Iasos, oggi in gran parte illeggibile (D. Levi, Le campagne 1962–1964 a Iasos, *Annuario della Scuola Arch. di Atene* 43–44 [1965–1966] 467, fig. 75; W. Blümel, Die Inschriften von Iasos. II, Bonn 1985, n. 423); lentamente si deturpa la scritta musiva di Cleopatra nella chiesa E presso il porto di Cnido (I. C. Love, A brief summary of excavations at Knidos 1967–1973, in *The Proceedings of the Xth Int. Congress of Class. Archaeology* (Izmir–Ankara 1973). Ankara 1978, 1132; inizialmente presentato in *TürkArk Dergisi* 21. 2 [1974] 88 [ovviamente la chiesa non è del IV–V sec.: cf anche J. e L. Robert, *Bull. Epigr.* 93 (1980) n. 481: W. Blümel, Die Inschriften von Knidos, I, Bonn 1992, n. 243]; l'iscrizione è stata ripresa in altro contesto da A. Bilban Yalçin, Alcune osservazioni sul decoro scultoreo e musivo delle chiese protobizantine di Cnido in Caria, in *Bisanzio e l'Occidente: arte, archeologia, storia. Studi in onore di Fernanda de' Maffei*, Roma 1996, 120 e fig. 19; l'iscrizione stranamente viene omessa da F. Özgümüş, Knidos'taki Bisans eserleri, *Sanat ve Tarihi Araştırmaları Dergisi* 11 [1992] 5–7); non siamo riusciti a vedere le «painted inscriptions» di cui I. C. Love (*American Journal of Archaeology* [1970] 153) rinvenute nella chiesa dei graffiti arabi (ci è stato riferito che gli intonaci staccati dovrebbero riposare nel deposito degli scavi); ancora non visti restano di H. Grégoire, Recueil des inscriptions chrétiennes d'Asie Mineure, Paris 1922, nn. 232–233quater (a Strobilos, cf. C. Foss, Strobilos and related Sites, *Anatolian Studies.* 38 [1988] 159, che non visitò la grotta da noi non trovata); le iscrizioni del vescovo Basilio di Mylasa: W. Blümel, Die Inschriften von Mylasa I, Bonn 1987, nn. 621–622 (la n. 621, linea 4: ὁσιώ(τα)τος legge la buona copia di I. Koukoles, Τὰ Μύλασα μετὰ Χριστὸν, *Ξενοφάνης* 2 [1905] 462).

indizî eloquenti all'occhio del paleografo»[4]. Per il tempo in cui la minuscola ancora non appare, conviene riconoscere che soltanto all'interno della lettura dinamica dell'intero patrimonio scritto di una regione si determina lo spazio culturale nel quale trova senso l'individuazione di determinate tipizzazioni, tendenze, modificazioni grafiche che hanno sviluppato in seguito una loro specifica manifestazione scrittoria[5].

Esiste, bisogna ricordarlo, un'altra via, molto diffusa, che la ricerca in questo campo può intraprendere: comparare la maiuscola pittorica – e come tale analizzarla all'interno di questa relazione – con altre dai tratti simili emerse in siti geograficamente lontani. Due casi, distanti geograficamente e differenti anche per la natura degli edifici che conservano questa maiuscola, s'ergono tosto alla vista: la maiuscola della Drosianê a Naxos, e quella di S. Maria Antiqua a Roma[6]. Certamente l'occhio vede delle affinità, e la mente ricorda la facilità degli scambi fra le sponde del Mediterraneo in quel periodo quando il mare non pullulava di pericoli, ma il nostro intento metodologico ci trattiene dal saltare in un ambito comparativo

[4] G. Fiaccadori, Le iscrizioni del ciclo pittorico di Santa Maria di Anglona, in *Santa Maria di Anglona. Atti del Convegno Inter. di Studio,* Potenza–Anglona 13–15 giugno 1991 [Università degli Studi della Basilicata-Potenza, Monumenti I], a cura di C. Damiano Fonseca e V. Pace, Galatina–Lecce 1996, 100. Dello Stesso si veda con profitto quanto riferito a proposito della scrittura musiva a Lin: Note storiche ai mosaici di Lin (Albania), in *III Colloquio internazionale sul mosaico antico* (Roma 6–10 gennaio 1980). Ravenna 1984, spec. 189–191. Si può forse pensare ad un «sistema» grafico, almeno per l'XI–XII sec. sul Latmos dovuto al lavoro scrittorio dei monasteri: cf R. Janin, Les Églises et les monastères des grands centres byzantins (Bithynie, Hellespont, Latros, Galèsios, Trébizonde, Athènes, Thessalonique), Paris 1975, 441–454 (sul Latmos si dirà qualcosa in seguito).

[5] Cf A. Petrucci, Paleografia greca e Paleografia latina: significato e limiti di un confronto, in *Paleografia e Codicologia Greca*, spec. 480–481. Questa dinamica intercorre, naturalmente, anche fra il *datum* architettonico e quello grafico di un monumento; qualcosa di analogo fu detto sensatamente qualche anno fà a proposito delle iscrizioni sugli avori: A. Cutler, Inscriptions and Iconography on Some Middle Byzantine Ivories. I. The Monuments and their Dating, in *Scritture, libri e testi nelle aree provinciali di Bisanzio*, Atti del Seminario di Erice, 18–25 sett. 1988, a cura di G. Cavallo, G. de Gregorio e M. Maniaci, II, Spoleto 1991, 645–649.

[6] Rispettivamente in N. V. Drandakes, Οι παλαιοχριστιανικές τοιχογραφίες στη Δροσιανή της Νάξου, Athêna 1988, spec. 52, fig. 7; J. Nordhagen, The Use of Palaeography in the Dating of Early Medieval Frescoes, in *Akten des XVI. Int. Byzantinisten-Kongresses,* II, 4 (= *JÖB* 32,4). Vienna 1982, 167–173 (= Studies in Byzantine and Early Medieval Paintings, London 1990, 386–390); W. De Grüneisen, Sainte-Marie-Antique. Album Epigraphique. Supplément au chapitre: Epigraphie de l'Eglise Sainte-Marie-Antique, par V. Federici, Rome 1911. Cf G. Cavallo, Le tipologie delle culture nel riflesso delle testimonianze scritte, in *Bisanzio, Roma e l'Italia nell'Alto Medievo* II, *Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo* XXXIV, Spoleto 1988, 484–489.

prettamente «stilistico» o artistico che spesso in passato ha misconosciuto la complessità e la necessaria interdisciplinarietà nello studio di un territorio vasto e vario come quello cario. L'essere ancora in una fase di ricognizione delle fonti grafiche e di una loro più globale intelligenza all'interno della cultura di un territorio, ci esime al momento di inoltrarci in un campo di analisi che riteniamo ancora da venire, e per quanto qui osiamo sperare, non essenziali all'intento ora voluto. Vi sono in Caria, infatti, almeno altri due noti casi, le grotte eremitiche del Latmos e Afrodisia, ove ricorre la maiuscola pittorica; essi pure, al momento saranno formalmente tenuti fuori dal nostro panorama discorsivo. È evidente come la maiuscola ricorra in questi siti in modi diversi: su quella montagna monastica e sede scrittoria che è il Latmos in un contesto grafico-figurativo simile al nostro, accompagna, cioè, ed esplicita le pitture[7], mentre ad Afrodisias la maiuscola

[7] O. WULFF, Die Malereien der Asketenhöhlen des Latmos, in Th. Wiegand, Milet III/ 1. Der Latmos, Berlin 1913, spec. 191–228, Taf. I–IX; M. RESTLE, Die byzantinische Wandmalerei in Kleinasien, I, Recklinghausen 1967, 78–81 ove solo per gli affreschi di Yediler di fine XII sec. (p. 81) si considera «die Paläographie der Beischriften», mentre stilisticamene il gruppo del Pantocrator viene datato «in die Mitte des 9. Jahrhunderts, also in die ersten Jahrzehnte nach dem Bilderstreit», (p. 80) e III, Taf. 542–551. Le iscrizioni sono pubblicate dal Wiegand (*ib.* pp. 89–96 = GRÉGOIRE, Recueil des inscriptions, nn. 226–227ter). Di GRÉGOIRE n. 227bis (prima parte) abbiamo solo la Abb. 116 di WIEGAND (p. 92), che presenta lettere non di VII–VIII sec.: esse ripetono quelle della banda di raccolta per la mandorla del Pantocrator. Questa maiuscola dall'asse diritto (fig. 1) presenta, a parte i termini di coronamento sinuosi e decorativi per il *sigma* lunato (della *beta* e *rho* diremo dopo), degli accentuati legamenti a ponte per l'*alpha, lambda, omega, pi* (cf. E. CRISCI, La maiuscola ogivale diritta. Origini, tipologie, dislocazioni, *Scrittura e Civiltà* 9 [1985] 121–122; G. CAVALLO, Funzione e strutture della maiuscola greca tra i secoli VIII–XI, in *La paléographie grecque et byzantine, Colloque Int. du Centre National de la Recherche Scient.*n. 559 (Paris 21–25 octobre 1974), Paris 1977, 105; MANGO, Byzantine Epigraphy 249, fig. 19 e 25, e con una tarda forma «canonica» (anno 1297) nell'iscrizione oggi al museo di Konya: P. WITTEK, L'épitaphe d'un Comnène à Konya, *Byz* 10 [1935] 505–513 con foto) che potrebbero far pensare ad una evoluzione scrittoria posteriore alla data proposta. Negli altri affreschi del Latmos (si riveda il «contesto» degli affreschi negli anni 70 del XVIII sec. nel racconto e schizzi di R. CHANDLER, Voyages dans l'Asie Mineure et en Grèce, I, Paris 1806, 374–382, una traduzione francese degli originali Travels [Oxford, 1775] curata da J.-P. Servois et Barbié du Bocage che assennatamente hanno arricchito il volume di ottime note [spec. pp. 440–442 per la toponomastica antica ed ottomana]), le scritture, come sottolineato e dal Wiegand e da Restle, andrebbero riviste nella tipologia oggi accettata della «epigraphische Auszeichnungsmajuskel» del XII sec.: H. HUNGER, Epigraphische Auszeichnungsmajuskel. Beitrag zu einem bisher kaum beachteten Kapitel der griechischen Paläographie, *JÖB* 26 (1977) 195–198, e dello Stesso, Minuskel und Auszeichnungsschriften im 10.–12. Jahrhundert, in *La Paléographie grecque et byzantine* 207; N. MOUTSOPOULOS, La Morphologie des inscriptions byzantines et post-byzantines de Grèce, *Cyrillomethodianum* 3 (1975) 78, pl. 4, e la ripresa di questa maiuscola d'apparato anche nella sigillografia e sulle monete: C. MORRISSON, L'épigraphie des monnaies et des sceaux à l'époque byzantine, in *Paleografia e codicologia greca* 266–274 (in *JÖB* 49 [1999] 289–299, a cura di A. Zäh, altri affreschi ad est del Latmos, ad Incekemer Taş, databili alla prima metà del XII sec.). Va da sé che per lo studio della maiuscola pittorica è d'obbligo il riferimento ai centri scrittorî della montagna. Il copista Michele scrive il *Par. gr. 598* (anno 944) e probabilmente anche il *Basil. O. I. 27* e il *Vat. gr. 1680*: L. PERRIA, Note paleografiche, *RSBN* n.s. 22–23 [XXXII–XXXIII] (1985–1986) 65–78; E. GAMILLSCHEG – D. HARLFINGER, Repertorium der griechischen Kopisten 800–1600. 2. Teil: Handschriften aus Bibliotheken Frankreichs. A. Verzeichnis der Kopisten, Wien 1989, n. 396; E. GAMILLSCHEG, Handschriften aus Kleinasien (9.–12. Jahrhundert). Versuch einer paläographischen Charakterisierung, in *Scritture, Libri e Testi nelle Aree Provinciali di Bisanzio*, 191–192 (con il *Par. gr. 973* del 1044/45, e il *Patm. 140* del 1056). Ai ff. 185r e 223r del *Vind. Theol. gr. 181* è stata rinvenuta la «epigraphische Auszeichnungsmajuskel» foggiata nel 1221 da un certo Giovanni Δαλασσινός, ἀπὸ Κάστρου Ἱεροῦ: H. HUNGER und O. KRESTEN unter Mitarbeit von Ch. HANNICK, Katalog der griechischen Handschriften der Österreichischen Nationalbibliothek, 3/2, Wien 1984, 347 (citato anche in GAMILLSCHEG, Handschriften 200 senza l'accenno all'epigrafica d'apparato). Se non si erra, Kastron Hieron (o Hieron, o ancora τὸ κάστρον τοῦ Ἱεροῦ) è la denominazione di Didyma già nel X sec. (Didyma II. Die Inschriften, hrs. von A. REHM [Berlin 1958] 596–597); cf V. RUGGIERI, Architettura e urbanistica nell'Impero Bizantino. IV–IX secolo. Principi di una metodologia, in *Byzantina Mediolanensia, V Congr. Nazionale di Studi Bizantini*, Milano 19–22 ott. 1994, a cura di F. CONCA, Soveria Mannelli 1996, 385–386. Didyma aveva un vescovo (Niceta) nel 1264–1280: V. RUGGIERI, A Historical Addendum to the Episcopal Lists of Caria, *REB* 54 (1996) 228.

pittorica esplica tanto la sua usuale funzione con l'affresco, quanto funge essa da vera e propria epigrafica[8].

[8] L'iscrizione di Michele accompagna la salvata testa dell'Arcangelo (R. CORMACK, The wall-painting of St. Michael in the theatre, in *Aphrodisias Papers 2. The Theatre, a sculptor's workshop, philosopher and coin-types, Journal of Roman Archaeology, Suppl. series* no. 2, ed. by R. R. R. SMITH and K. T. ERIM [Ann Arbor, Mi., 1991] 112–113) ha lettere alte 3 cm (non vidi le iscrizioni dipinte tardive nel tunnel del synthronon: ID., The temple as the Cathedral, in *Aphrodisias Papers. Recent works in architecture and sculpture, Journal of Roman Archaeology, Suppl. series* no 1, ed. by Ch. ROUECHÉ and K. T. ERIM [Ann Arbor, Mi., 1990] 87) e viene datata con l'affresco alla prima metà del VI sec., non rassomigliando comunque alle altre iscrizioni dipinte con funzione puramente «epigrafica»: Ch. ROUECHÉ, Aphrodisias in Late Antiquity. The Late Roman and Byzantine Inscriptions including texts from the excavations at Aphrodisias conducted by Kenan T. Erim, with contributions by J. M. REYNOLDS, London 1989, n. 61, I (scrittura elegante ed alta, asse diritto, termini di coronamento uncinati), n. 77. III, n. 76 (foto 76c: scrittura più piccola e meno elegante, asse diritto, termini di coronamento perpendicolari al rettangolo di contenimento). Si veda una soluzione grafica simile nel mosaico della basilica, nave occidentale: Sh. CAMPBELL, The Mosaics of Aphrodisias in Caria, *Subsidia Mediaevalia* 18, Toronto 1991, 29 e pl. 110 datato secondo l'iscrizione [«middle of the fourth cent.»: ROUECHÉ, Aphrodisias 43; mentre precedentemente si pensava al IV–V sec. A. H. M. JONES, J. R. MARTINDALE, J. MORRIS, The Prosopography of the Later Roman Empire, I, Cambridge 1971, 225 (Constantius 6)].

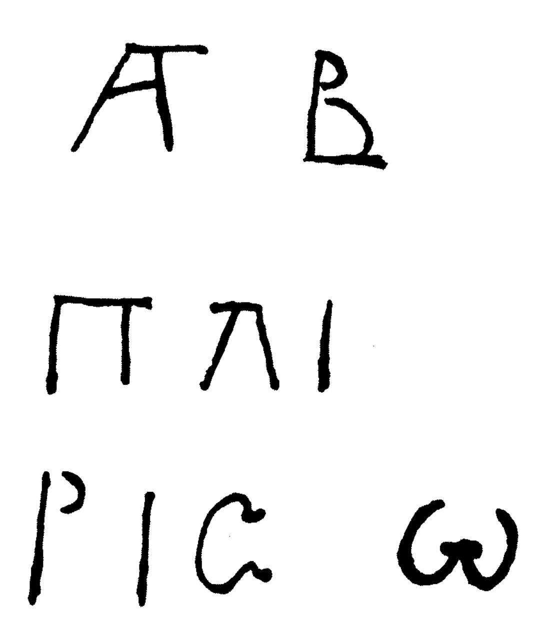


fig. 1: Latmos, scrittura sull'affresco del Pantocrator

La circoscrizione geografica da noi considerata è ben delimitata, e i complessi a cui faremo riferimento sono di natura differente: a) Tavşan Adası, o altrimenti detta «isola dei Santi Apostoli» nel secolo scorso, una piccola e rocciosa isola mezzo miglio al largo della costa nord della penisola di Alicarnasso: benché risulti essa un centro chiesiastico isolato e posto sul cucuzzolo dell'isola, richiama stretti legami di committenza e manodopera con altri due centri sulla terraferma, Torba e Monastır Dağ[9]; b) la grande città bizantina, ancora senza il suo antico nome, sita nella valle che scende a mare ad Alakışla, nel golfo di Gökova, rimpiazzando un fortificato centro cario di IV–V secolo a.C.[10] Per limitarci ad un solo canone scrittorio, riteniamo utile lasciare le testimonianze di maiuscola dipinta di epoca

[9] Di recente sulla chiesa di Tavşan Adası e Monastır Dağ: V. Ruggieri, F. Giordano, La penisola di Alicarnasso in età bizantina. II/1a parte, *OCP* 64 (1998) 39–74 (in queste pagine sono affrontate le implicanze teologico-catechetiche del ciclo figurato, ed il ruolo derivato della scrittura rispetto all'immagine; al Pontificio Istituto Orientale è in corso la stesura di un tabulato chimico-tecnico sui colori utilizzati negli affreschi carî e licî); su Monastır Dağ e Torba: V. Ruggieri, F. Giordano, A. Zäh, La penisola di Alicarnasso in età bizantina. Ia parte, *OCP* 63 (1997) 119–161.

[10] V. Ruggieri, F. Giordano, Una città bizantina sul sito cario di Alakışla. Rapporto preliminare, *OCP* 62 (1996) 53–88.

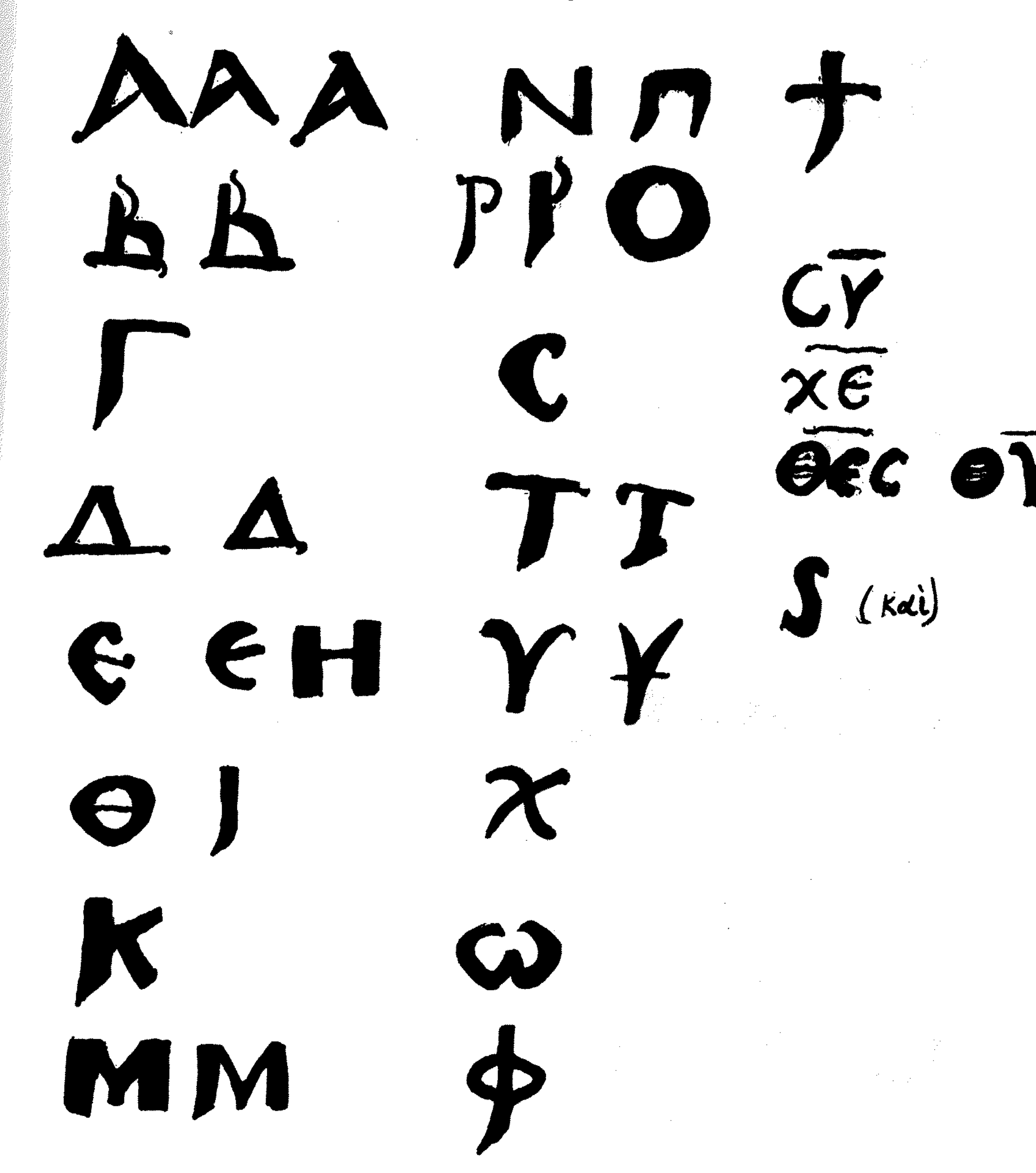


fig. 2: Tavşan adası, la maiuscola pittorica (MP 1)

fig. 3: Alakışla, la maiuscola pittorica (MP 2a-b-c-MP 3)

tarda (fine XI–XII secolo) presenti sia nella chiesa di Tavşan Adası (si tratta del dettato evangelico Lc I, 28b posto in alto a destra dell'arcangelo Gabriele), come delle quasi scomparse tracce grafiche nella tomba rupestre antica, poi riutilizzata in epoca bizantina, appartenente alla città di Keramos (Ören)[11].

Si dica subito quanto è primario. Nei casi che analizzeremo (fig. 2–3), la scrittura svolge un ruolo derivato – si dirà «figurale» –, pur se con differenti intensità formali e stilistiche, rispetto all'immagine che primeggia e racconta visivamente. Inoltre, diversa è la stesura del nome sciolto *(kionedon)* rispetto alle iscrizioni dedicatorie (foto 1). L'impaginazione del testo dedicatorio è sacrificata all'interno del pannello che risponde anzitutto ad esigenze di completezza teologica e formale nell'assommare con forza e delicatezza i personaggi al decoro fitomorfo[12]. Il «dettato epigrafico» – ovvia testimonianza di donazione – è dunque soggetto a restringimenti utilizzando elasticamente quanto la composizione spaziale del pannello permetteva. V'è un accorto uso dello spazio lasciato vuoto; questa sistemazione dello spazio grafico derivava dal modello compositivo pittorico. Questo principio

---

[11] L'affresco e una prima analisi della scrittura tarda di Tavşan Adası, in V. Ruggieri, F. Giordano, La penisola di Alicarnasso in età bizantina. II/2a parte, *OCP* 64 (1998) 265–303 (rapporto con la «epigraphische Auszeichnungsmajuskel»); di recente, per i dettagli tecnici e materici su questi affreschi, si veda: M. Andaloro, Küçük Tavşan Adası 1996. The wall paintings: chronological sequence, technique and materials, *XV Araştırma Sonuçları Toplantısı*, I, Ankara 1997, 183–189. Per Keramos, E. Varinlioğlu, Bithynia, Ionia, Karia'da Epigrafi araştırmaları, *Türk Ark. Dergisi* 26. 1 (1982) 74–78; Id., Die Inschriften von Keramos, Bonn 1986, nn. 72–73; M. Spanu, Keramos di Caria. Storia e Monumenti, Roma 1997, 169–171. Nel 1995 erano visibili solo tracce degli affreschi interni e di quelli sulla porta, mentre le iscrizioni erano quasi del tutto scomparse. Si è, comunque, certi che gli affreschi appartengono ad un data non anteriore al X sec. (forse dell'XI–XII). Questa assunzione è supportata inoltre da: a) altri affreschi presenti in una «cappella» ancora stante nel villaggio di Ören; b) dalla fortezza bizantina (XI–XII sec.) sulla collina sovrastante il villaggio; c) dalla chiesa extraurbana, nel quartiere del porto, rilevata da G. Guidi, Viaggio di esplorazione in Caria. Parte I. Golfo di Bargylia e di Keramos, *Annuario della Scuola Arch. di Atene* IV–V (1921–1922) 394–395 (abbiamo qui, probabilmente, una fase posteriore di una chiesa più antica); d) dall'iscrizione di Varinlioğlu n. 68, certamente tarda (non anteriore al X sec.: D. Feissel, *Bull. Epigr.* 1989 n. 921). In altri termini si ha qui un caso di continuità urbana in tarda età, così come è avvenuto per il complesso chiesiastico di Tavşan Adası.

[12] Ci si guardi dal riferirsi acriticamente a «ricette» paleografiche o all'ideologia scrittoria epigrafica; per queste funzioni, cf M. Maniaci, Ricette di costruzioni della pagina nei manoscritti greci e latini, *Script* 49 (1995) 16–41, e A. Petrucci, Le Scritture ultime. Ideologia della morte e strategia dello scrivere nella tradizione occidentale, Torino 1995, spec. 35–48.

compositivo appare esplicito nei pannelli di Tavşan, e qui, come ad Alakışla, avremo una variante ulteriore di intenzionalità scrittoria soprattutto nelle bande pittoriche declamatorie. Il misurato gusto della simmetria e della forma, diremmo l'attinenza ad un canone scrittorio, è percepibile a prima vista nel modulo *kionedon* (foto 2): non solo la grandezza delle lettere, l'asse costantemente diritto, la loro forma – dove l'orpello artificioso del pennello segnala la sua singolarità – ma anche lo studiato accostamento di lettere nella formazione della colonna verticale danno a questa scrittura *kionedon* una dimensione monumentale (foto 3). Letta nell'esatto contesto delle sue redazioni, la scrittura dipinta, pur conservandosi sostanzialmente una nel canone, gioca tuttavia ruoli diversi: v'è quella di apparato e di titolatura, dall'aspetto monumentale e rigido, alta e dai tratti incisi (lo scorrere *kionedon*, nell'onomastica degli evangelisti e santi guerrieri ad Alakışla, nelle bande ad Alakışla e Tavşan[13]); un'altra si individua nel

[13] Nella paucità di questo tipo monumentale di scrittura nei depositi epigrafici più vicini, ci sembra, come unico caso degno di nota, quello di Keramos (VARINLIOĞLU, Inschriften n. 67 senza data [si opina per la prima metà di VI sec.]). Essa si legge su un «Architekturfragment», meglio inteso come trabeazione per una porta principale di edificio (il pezzo, infossato e rotto all'inizio dell'iscrizione, raggiunge la lunghezza di 1,60 m). La scrittura vuole essere aulica, pur se disarmonica sulla linea, ed irregolare nell'incisione e nell'altezza delle stesse lettere (*omicron* più piccola, *epsilon, sigma, omega* con modulo quadrato, *mi* con le aste oblique che partono dal centro delle verticali); ancora a Keramos, un caso grafico di estremo interesse si ha nell'iscrizione del vescovo Ermon «sul grande epistilio della porta di qualche sacello bizantino»: A. MAIURI, Viaggio di esplorazione in Caria. Parte III. Iscrizioni. Nuove iscrizioni dalla Caria, *Annuario della Scuola Arch. di Atene* IV–V (1921–1922) 475, n. 21 (= VARINLIOĞLU, Inschriften, n. 60); un altro epistilio a Bargylia: Ph. LE BAS et W. H. WADDINGTON, Inscriptions Grecques et Latines recueillies en Asie Mineure, I, Hildesheim–New York 1972, n. 491; manca in MAIURI, *ib*, n. 24 (= W. BLÜMEL, Die Inschriften von Iasos, II, Bonn 1985, n. 638). La forma quadrata delle lettere ritorna nei mosaici di Iasos: LEVI, Le campagne 1962–1964, fig. 75; F. BERTI, I mosaici degli edifici di culto cristiano, *Bollettino d'Arte*, Suppl. al n. 31–32 (1987) (= Studi su Iasos di Caria. Venticinque anni di scavi della missione archeologica italiana) 158, fot. 6 e tav. XX a–b. Per VARINLIOĞLU, *Inschriften*, n. 67 è stata emessa l'attraente ipotesi di legarla all'elegante iscrizione n. 60 (per il rimanente pezzo di questa iscrizione, cf ID., The missing fragment of *I. K. 30 (Keramos), no. 66*, *Epigraphica Anatolica* 25 [1995] 94–95: la mano epigrafica, l'impaginazione sono del tutto diverse dalla precedente: linee rettrici, forme lunate, *theta* con trattino orizzontale in uscita): cf R. MERKELBACH, Ein zweites Gedicht auf Philagrios, *Epigraphica Anatolica* 25 (1995) 94; W. D. LEBEK, Dichterisches über den Menschenfreund Philagrios aus Keramos (*I. K. 30, 66*), *Epigraphica Anatolica* 27 (1996) 155–156. Nella campagna archeologica dell'estate 1998 abbiamo in vero riportato a luce quanto è stato supposto per l'iscrizione n. 67. Essa legge: ... ΜΑΚΡ]ΟΘΥΜΕ ΦΙΛΑΓΡΙΕ ΣΟΥΣ ΠΥΛΕΩΝΑΣ / ...ΠΕ(?)]ΣΣΟΙΣ ..ΤΕΡΜΟΜΕΝΟΣ ΚΑΜΑΤΟΙΣ. Si hanno allora due differenti scritture bizantine riguardanti un laico nella stessa area delle terme fatte costruire da Hierokles, figlio di Hermophantos (VARINLIOĞLU, Inschriften, nn. 19–20; da noi trovato nel 1997

cartiglio del Battista, nei sottarchi di Alakışla, meno aulica, ma omogenea e ben impaginata nello spazio ad essa assegnato; un'ultima, quelle delle iscrizioni dedicatorie, dove si sacrifica la incisività e la purezza grafica assoggettandosi alla ristrettezza dello spazio, alla relativa perdita dell'altezza. Se, come brevemente accennato, si rinviene un buon repertorio grafico al Latmos e Afrodisia – ove è possibile rapportare le scritture in un insieme culturale che offra senso alle varietà grafiche –, i nostri esempi non hanno un tale supporto e si muovono al momento ancora su un terreno non saldamente stabilito[14]. V'è comunque un ulteriore rammento da fare: il ricorso alla produzione scrittoria altomedievale in pergamena.

Realtà grafiche differenti, come le diverse evoluzioni in esse avvenute, sono, inutile dirlo, documentate dalle scritture manoscritte. Di esse, nel guardare alla nostra maiuscola, sovviene primariamente la maiuscola ogivale diritta apparsa all'interno del processo di decadenza del canone proprio della maiuscola biblica. Già quando si osa rapportare la nostra maiuscola dipinta alla testimonianza grafica del *P. Flor. 389* – che sembra stia a presentare un canone grafico già formulato prima dell'apparizione dell'evangeliario di Zurigo, *Zentralbibliothek, Cod. RP1* (VII secolo)[15] – si intravedono riflessi e paragoni grafici molto attinenti. La ogivale diritta, è stato ben detto da Cavallo, appare già in manoscritti di VI secolo per titoli, per iscrizioni, per le glosse, le soscrizioni e per aggiunte marginali. Le caratteristiche «manieristiche» fondamentali di questa scrittura sono: «gli ispessimenti, poi le triangolazioni alle estremità delle linee sottili, e il gusto

l'inedito ...]ΤΩΙ ΔΗΜΩΙ ΙΕΡΟΚΛΗΣ ΕΡΜΟΦΑΝΤΟΥ ΑΡΧΙΕΡΕ[ΥΣ ... che risulta essere più monumentale delle altre due iscrizioni pubblicate). Nella stessa area, cioè nei giardini di I. Doğan e M. Yıldırım, adiacenti e tagliati dal Göcekbaşı mahallesi (area delle terme di Hierokles) furono rinvenuti anche i capitelli del vescovo Theoprepios (VARINLIOĞLU, Inschriften, nn. 69–71), le due iscrizioni su menzionate, e la n. 68 (a cui si aggiunge un altro identico pluteo marmoreo). Ma di questa area si spera di dare comunicazione in altra sede (V. RUGGIERI, in *Epigraphica Anatolica* 30 [1998] 153–162).

[14] Da quanto visto in Licia (l'isola di Gemile [T. MASUDA, Greek Inscriptions in the Ölüdeniz-Gemile Ada Bay Area, in The Survey of Early Byzantine Sites in Ölüdeniz Area (Lycia, Turkey). The first preliminary report, ed. by Sh. TSUJI (*Memoirs of the Faculty of Letters)*, Osaka Univ. 35 (1995) 113–131] e a Üçağız, inedita) e in Caria nell'arco del VI sec. possiamo ritenere la maiuscola pittorica come un forma canonizzata.

[15] E. CRESCI, La maiuscola ogivale diritta. Origini, tipologie, dislocazioni, *Scrittura e Civiltà* 9 (1985) 114, tav. 3b. L'analisi di questo canone fu, anni or sono, acutamente avviata da G. CAVALLO, Studi sulla maiuscola biblica, Firenze 1967, spec. 121–123; cf anche P. CANART, Lezioni di paleografia e codicologia greca (dispense ad uso degli uditori presso la Scuola Vaticana di Paleografia, Diplomatica ed Archivistica), Città del Vaticano 1978 pro manuscripto. Su questo e sulla persistenza della ogivale diritta, cf G. CAVALLO, Funzione e strutture della maiuscola greca tra i secoli VIII–XI, 103–4.

per l'esasperato contrasto nello spessore dei tratti»[16]. Questa scrittura, prima d'avere la sua più ampia diffusione nell'orizzonte scrittorio liturgico fra la seconda metà del IX e tutto il X secolo (rara la sua apparizione all'inizio dell'XI seclo), aveva esercitato precedentemente un ruolo divenutole quasi naturale, quello, cioè, di scrittura d'apparato. Rari sono i manoscritti fino al VII secolo scritti interamente in ogivale diritta; profusa, invece, il ricorso a questa scrittura come »Auszeichnungsschrift», in manoscritti vergati in ogivale inclinata[17].

Le nostre scritture MP 1–3 sono state da noi rilevate all'interno di complessi architettonici e figurativi che ci hanno indotti a ritenere le seguenti date: MP 1 ascrivibile al pieno periodo giustinianeo, all'interno di un complesso religioso (Tavşan Adası) su pitture probabilmente riflettenti

---

[16] CAVALLO, Studi sulla maiuscola biblica, 122. Secondo CRISCI, La maiuscola ogivale diritta, 104, i tratti caratteristici di questa scrittura sono: «la forma allungata e angolosa delle lettere *epsilon, theta, omicron, sigma* inseribili in un modulo rettangolare di cui l'altezza supera la larghezza; la tendenza a spezzare le linee curve, con conseguente accentuazione del chiaroscuro e uso prevalente di angoli acuti; di qui l'impressione di rigidità, via via più marcata, che gli esempi di questa scrittura suggeriscono, e che giustifica la denominazione di «ogivale diritta ...» Supera lo scopo di queste pagine il chiedersi sulla diffusione di questa scrittura (per essa, gli studiosi suggeriscono le aree provinciali e l'Asia Minore), quanto la connessione, se ve n'è una, fra la scomparsa di questa scrittura e la nascita della «Auszeichnungsmajuskel» (si ricordi che una funzione molto simile a questa la assumeva la ogivale diritta nel VI sec.!) nelle sue differenti formulazioni.

[17] CRISCI, La maiuscola ogivale diritta, 114 e ss. Come scrittura di apparato in codici vergati con l'inclinata, cf D. HARLFINGER, D. R. REINSCH, L. A. M. SONDERKAMP und G. PRATO, Specimina Sinaitica. Die datierten griechischen Handschriften des Katharinen-Klosters auf dem Berg Sinai, 9.–12. Jahrhundert, Berlin 1983, 13–14, Taf. 1–4 per il *Sin. gr. 210* e *NE MT 12* (lezionario dell'861/2); K. WEITZMANN, G. GALAVARIS, The Monastery of Saint Catherine at Mount Sinai. The Illuminated Manuscripts. I. From the Ninth to the Twelfth Century, Princeton 1990, 17–19, fig. 7–12. Stesso uso delle due ogivali per testo e titoli nel *Sin. gr. 211* (lezionario della prima metà del IX sec.); il *Sin. gr. 30* (salterio del IX sec.) con le due ogivali nella stessa funzione e ripresa, per qualche foglio, della maiuscola biblica: WEITZMANN–GALAVARIS, The Monastery, 19–20 e 15 con fig. 1–3. Vengono naturali le domande alle quali, tuttavia, è inopportuno rispondere al momento: v'è una connessione fra l'uso perpetuato dell'onciale diritta come «Auszeichnungsschrift» e la sua funzione come maiuscola pittorica? Quale onciale ha influito sulla foggia della «iniziale dipinta» nei manoscritti? (questione presente, ma a cui non si risponde in S. DUFRENNE, Problèmes des ornements des manuscrits byzantins. Deux études dédiées à K. Weitzmann, *Script* 41 [1987] spec. 43–57; L. BRUBAKER, The introduction of painted initials in Byzantium, *Script* 45 [1991] 22–46: si tratta del *Par. B. N. 510* vergato con onciale inclinata, ove le lettere «are of the hallow bar type, a genre of initials based on magnified uncial forms, with the contours outlined and the interiors either left blank or filled in with a contrasting color or design: the letter form is not distorted or elaborated in any significant way except by terminal serifs» [p. 27–28]).

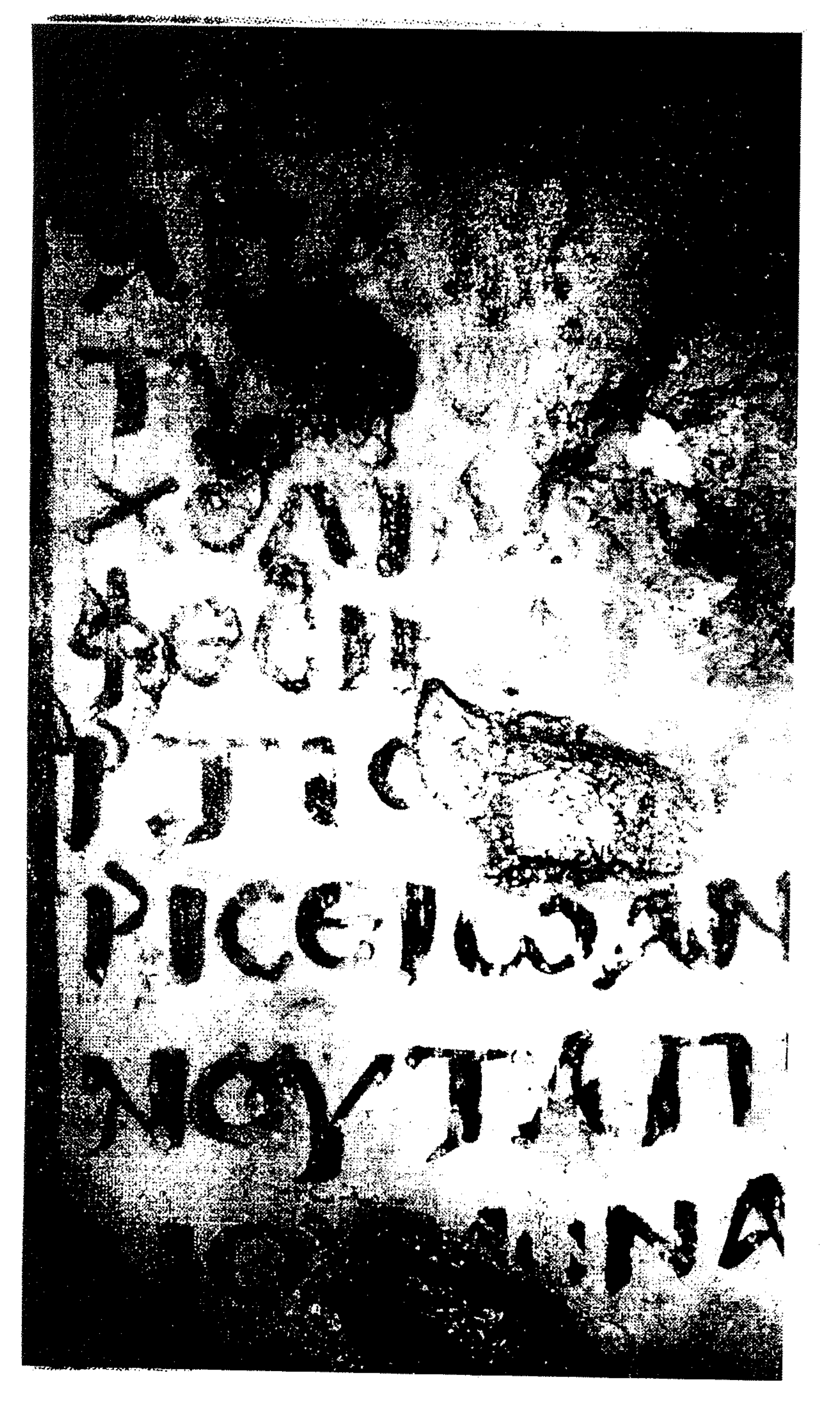


fig. 4: Tavşan adası, l'iscrizione di Giovanni monaco

fig. 5: Alakışla, iscrizione dei santi nel mausoleo

una teologia monofisita; MP 2–3 sembrano appartenere alla prima metà del VI secolo, come ci è apparso dall'insieme urbano, architettonico e figurativo di Alakışla. Non desta meraviglia, in questo contesto cronologico, vedere come MP 1–3 partecipino anche al contesto grafico di quel secolo. Le tre scritture, innegabilmente espongono caratteristiche comuni e peculiari; MP 1–2[18], in particolare, rivelano il contrasto fra pieni e filetti, la tendenza ad allungare e curvare con apici volti a sinistra le aste verticali, la forma angolosa delle lunate (accentuata in MP 1), ispessimenti del pieno e del tratto di coronamento, evitando il ponte[19], la regolarità dell'asse diritto e la

[18] MP 3, ricavata dall'iscrizione «monumentale» sulla banda che correva sull'imposta delle nicchie all'interno del corridoio del battistero di Alakışla, è molto povera di «informazioni».

[19] Soluzione grafica fatta propria dallo scritto musivo di Cnido, che, tuttavia, non ricorre alla formula lunata. Si noti, ancora, come la messa in opera musiva a Cnido e nel mosaico dedicatorio dell'agorà di Iasos non rispetta la regolarità nell'altezza delle lettere. I mosaici di Iasos e Cnido hanno optato per le forme rettangolari di *epsilon, sigma, omega*; diversamente si veda: A. H. S. Megaw and E. J. W. Hawkins, The Church of the Panagia Kanakariá at Lythrankomi in Cyprus. Its Mosaics and Frescoes (*DOS* 14), Washington 1977, 137–145 e pl. N (si noti l'apice sulla A, Δ, K, P, e le forme lunate differenti per la E). Interessante resta il raffronto con i mosaici scavati in Giordania, datati; M. Piccirillo, Le iscrizioni di Kastron Mefaa, in M. Piccirillo e A. Alliata, Umm Al-Rasas Mayfa'ah. I. Gli scavi del complesso di S. Stefano (Studium Biblicum Franciscanum, *Coll. Maior* 28). Jerusalem 1994. 241 e ss.

tenuta costante dell'altezza nelle diverse «intentiones», la possibilità di inscrivere lettere in un modulo rettangolare: indici, tutti questi, accomunabili al canone dell'ogivale diritta. MP 1 conserva la compostezza grafica in tutte le forme d'uso fattene all'interno dell'edificio: l'unicità del canone grafico è sostanziato dalla unicità di mano all'opera nella stesura degli affreschi. Si ha da questo come corollario, applicabile anche a chi lavorò nel mausoleo di Alakışla, che il pittore, lavorando con bozzetti istoriati su membrana o papiro, diveniva uno scriba *sui generis*. L'uso di MP 1 nelle iscrizioni dovute a due benefattori, a Giovanni, un monaco (fig. 4), e a Teodoro, un laico, lascia intravedere qualche altra caratteristica relata più a procedimenti «paleografici» che «epigrafici». MP 2 a–c, ricavata unicamente dal mausoleo di Alakışla, è anch'essa costante nel canone dell'ogivale diritta (fig. 5).

A Tavşan, dove è più possibile seguire la scrittura in una impaginazione «epigrafica», pur nella compressione dello spazio scrittorio, la linea è regolata alla base ed è rispettato il sistema bilineare, ad eccezione di *ypsilon, phi, rho, beta. Ypsilon* e *phi* allungano l'asta verticale oltre la linea di base terminando con apice rivolto a sinistra, mentre *rho* e *beta* lasciano uscire in alto l'occhiello superiore aperto. La croce, che usualmente apre e chiude il dettato, ha dimensioni maggiori delle lettere; la prima, inoltre, segna l'allineamento verticale a sinistra che si tiene costante (il cartiglio del Battista è una perfetta impaginazione scrittoria, ben modulata e regolare, modellata quasi su materia membranacea). La compressione dello spazio ha reso necessario le abbreviazioni segnalate con asta orizzontale posta sulle due lettere. Pur se impropriamente, possiamo parlare, anche in questo contesto, di tratteggio, almeno nell'accertamento fatto su alcune lettere[20]. Il filetto dell'*alpha* e gli occhielli del *rho* e del *beta* sono iniziati con pennellate autonome che partono e terminano al centro delle aste oblique o verticale; per *beta* si aggiunga ancora un quarto tratto per l'allungamento della base a destra. I tratti del *mi* sono quattro, di cui i due filetti interni, leggermente curvi o dritti, terminano con una coda senza però toccare la linea di base. La *omicron* presenta nelle iscrizioni a volte un modulo leggermente più piccolo; le lettere sono sempre ben distanziate, e tuttavia, una sola volta si accerta l'accostamento dell' *alpha* e del *rho* alla base senza, comunque, che si abbia un legatura o che i pieni vadano a fondersi (foto 4).

Non possono darsi simili considerazioni per i complessi di Alakışla. Nel battistero MP 3 (fig. 3, foto 5) è troppo limitata nell'accenno di una inas-

[20] La posteriore mano di calce posta sugli affreschi impedisce di accertare il chiaroscuro all'interno dei pieni stessi delle aste o delle angolature delle lunate.

pettata tipologia che sembra richiamare la capitale rustica; comunque sia, essa è del tutto dissimile da MP 2 a–c che invece appaiono nel mausoleo[21]. La situazione precaria della muratura ha reso ancora più esigua l'intelligenza di questa maiuscola che pur conservando lo stesso canone grafico, non fornisce sequenze suscettibili di ragionevole analisi. La trascrizione fatta di: [croce O] ΑΓΙΟC ΓΕΟΡΓΙ(ΟC) sulla parete sud del mausoleo, e di: croce O] ΑΓΙΟC [Θ](Ο)ΜΑC e: croce O ΑΓ[ΙΟC] ΜΑΡΚΟC su quella nord (fig. 5, foto 6) ben evidenziano la regolarità del modulo e del tratteggio. MP 2b, probabile Abdias, appare nel sottarco ovest, ma non *kionedon* (lo stesso accade per ΕΙΡΗΝΗ, nel tondo del sottarco nord), e con ispessimenti che se ricordano molto la resa grafica di queste lettere in mosaici, non si ritrovano in MP 2a e MP 2c (fig. 3 nei tondi del sottarco grommato di fumo); i pieni e i filetti sono qui più accentuati. La frammentarietà di MP 2b non riesce a sostenere in pieno la possibilità di un'altra mano all'opera (gli affreschi appartengono ad uno stesso momento pittorico).

A quanto finora detto, si aggiungono caratteristiche e raffronti relativi a qualche forma grafica. In genere le aste verticali a Tavşan sono più piene di quelle riscontrate ad Alakışla (foto 7), accentuando il contrasto coi filetti; a Tavşan, inoltre, la *Η, Γ, Κ, Μ, Τ* tendono ad inspessire del doppio l'asta verticale rispetto ai tratti obliqui o orizzontali; questa accentuazione scompare quasi del tutto in MP 3. *Alpha* compare con tre formule grafiche: il filetto, sempre obliquo, si innesta, come detto, sulle aste scendendo a sinistra prima della base, o quando tocca la base con un coronamento rotondeggiante[22]. Diversa, invece, la terza forma, più «musiva» con coronamento superiore inspessito tendente a sinistra[23]. Nelle formule rotonde o lunate, eseguite, ipotizziamo, con una previa delineazione interna ed esterna dei pieni, le fasce laterali sono più spesse; le lunate, e ci riferiamo a *epsilon, sigma, omega,* presentano inoltre una duplice esecuzione: la prima con modulo lunato regolare; la seconda con forma tondeggiante che assume scarti angolosi in ambo i profili (esterno ed interno) della lettera dipinta. Per il pannello relativo ai due martiri, *kionedon* relativo alla martire segnata dal *flagrum*, a parte *alpha* finale che appartiene alla norma (sia nella

---

[21] MP 3 ha un'altra singolarità dovuta al colore bianco delle sue lettere su campo ocrarosso; tutte le altre, invece, sono rosso-ocra su campi differenti.

[22] Diverso, come accennato in avanti, i termini di coronamento ad Afrodisia (ROUECHÉ, Aphrodisias n. 61). Nel nostro caso si tratta di «pausa del pennello» ben intriso di colore: questo effetto grafico si riscontra nella soluzione delle aste orizzontali di *tau, gamma,* e della croce.

[23] Altra soluzione viene resa al Latmos (fig. 1), ove la formula grafica del *rho* trova il suo contesto grafico distanziandosi dai nostri.

forma come nell'altezza), *ypsilon* e *chi* sono di altezza inferiore (30 mm); *ypsilon*, in aggiunta, mostra il tratto orizzontale sull'asta verticale sotto l'incontro delle due oblique.

Le forme di *rho, beta e delta* meritano un breve spazio a parte. *Beta* conserva a Tavşan sempre l'occhiello superiore aperto, con tratteggio leggero e legato all'asta verticale; il *rho*, anch'esso sull'isola con la stessa tipologia di occhiello aperto, eccetto in un caso (sull'affresco del busto di S. Teodoro posto in alto sullo stipite nord dell'abside centrale), dove l'occhiello è aperto in basso e con asta terminante con leggero apice volto a sinistra. Le caratteristiche grafiche di queste lettere – una volta poste all'interno del quadro completo della scrittura e non isolate[24] – denotano certamente una libertà espressiva pittorica, ma ci sembra anche che non sia azzardato il pensare ad influssi di esiti grafici su pergamena e su pietra[25]. Il *rho* di Alakışla, inoltre, con il suo occhiello che parte sotto l'inizio dell'asta verticale, sembra essere una forma riscontrabile nell'epigrafia di questo territorio. Infatti, sia il testo di un decreto di Anastasio I, da noi trovato ad Aşağı Mazı (nei pressi di Alakışla), sia un altro testo ricavato da un *miliarion* rinvenuto a Sekköy (nei pressi di Keramos) propongono non solo il nostro *rho,* ma anche un'analoga formula grafica nei rispettivi testi[26]. In

---

[24] Si vedano per esempio i casi di IX sec. presenti in C. MANGO, Byzantine Epigraphy, 245 e tav. 17 (Alakilise, anno 812), tav. 18 (di Sisinnio, anno 813); per l'iscrizione di S. Giovanni Mangouti, anno 871: K. M. CONSTANTOPOULOS, Ἐπιγραφὴ ἐκ τοῦ ναοῦ τοῦ ἁγίου Ἰωάννου Μαγκούτη, *EEBS* 8 (1931) 253; una *beta* del 773–774 in C. MANGO and I. ŠEVČENKO, Three Inscriptions of the Reigns of Anastasius I and Constantine V, *BZ* 65 (1972) 384 e ss, fig. 6 e 7; di IX sec. è la *beta* dipinta a Chimera: V. RUGGIERI, F. GIORDANO, A. FURNARI, Un complesso iconoclastico a Chimera (Yanartaş). Rapporto preliminare, *OCP* 60 (1994) 490; N. OIKONOMIDES, Some remarks on the apse mosaic of St. Sophia, *DOP* 37 (1985) 114 (VIII sec?); V. RUGGIERI, The IV Century Greek Episcopal Lists in the *Mardin Syriac. 7* (olim *Mardin Orth. 309/9*), *OCP* 59 (1993) 318.

[25] Splendidi esempi di *rho*, ma con occhiello aperto rovesciato, si hanno in ROUECHÉ, Aphrodisias nn. 49, 57, 86; si veda anche l'eleganza nel calice di Hama: M. MUNDELL-MANGO, Silver from Early Byzantium. The Kaper Koraon and Related Treasures, Baltimore, Maryland 1986, 138, fig, 28, 2. Più probabilmente questa singolarità grafica è dovuta ad un influsso di scrittura manoscritta dove il filetto dell'occhiello spesso aderisce al pieno dell'asta verticale creando forti contrasti di chiaroscuro risolvendosi anche nella creazione di un leggero apice superiore. Il *Cantabrigiensis Nn. II. 41* (*cod. Bezae*), pur se forse di fattura occidentale, presenta anche gli apici per *beta* e *rho*: cf CAVALLO, Studi sulla maiuscola biblica, tav. 60.

[26] Del decreto anastasiano (foto 8) si è fatta menzione in V. RUGGIERI, An Archaeological Survey in the Gulf of Keramos and on the Northern Shore of the Peninsula of Halikarnassos, *XV Araştırma Sonuçları Toplantısı*, I, Ankara 1997, 204, nota 7. Per il *miliarion*, cf E. VARINLIOĞLU, D. FRENCH, A New Milestone from Ceramus, *Revue des Études Anciennes* 94 (1992) 406–407 (non datato); degli Stessi, si veda anche Four Milestones from

aggiunta, *beta* e *delta* mostrano a piacere l'asta inferiore sia perfettamente collimante con la chiusura della lettera, o in forma eccedente indifferentemente a sinistra o a destra sulla linea di base. In quest'ultimo caso, le due lettere aggiungono un appunto grafico: l'asta della base lascia traccia di un apice ad uncino[27].

Ad una lettura parallela delle due scritture qui proposte, quella di Tavşan e l'altra di Alakışla, sembra opportuno aggiungere quanto le distanziano. Pur nella unità grafica del canone, MP 2 appare meno artificiosa ed elaborata nella formulazione delle singole lettere; più lineare e tendente ad un tratteggio pittorico continuo, quasi assumendo una funzione meramente indicativa, dal punto di vista grafico, rispetto all'immagine. La formula lineare e semplice di questa ogivale diritta è sintomaticamente complementata dalla presenza, monumentale sì, ma priva di decorazione, di MP 3. A Tavşan (MP 1), invece, la scrittura raggiunge già una formula piena, elaborata per i tratti caratteristici della ogivale diritta; e non solo, ma essa stessa richiede attenzione, pur se forse non con la stessa forza, come esigita dall'immagine. V'è una elaborazione ideologica avvenuta fra immagine e scrittura tale da legare fermamente questa tipizzazione scrittoria alla sacralità originariamente propria all'immagine.

Se i tentativi di analisi fin qui svolti hanno portato ad evidenziare una formula, un canone scrittorio perseguito anche nella pittura, almeno per i casi qui notati, è d'uopo di pari passi accordare un riconoscimento di attitudine scrittoria anche al pittore. Entra, cioè, costui in quel contesto

Ceramus, *Revue des Études Anciennes* 93 (1991) 135, pl. 5c (miliario IV) per la soluzione del *rho*. Cf anche in epoca precedente e largamente diffusi nella città metropolitana caria: ROUECHÉ, Aphrodisias n. 82, dove non solo *rho*, ma anche *beta* presenta la stessa caratteristica per l'occhiello superiore: nn. 73. 116, 123 e 159; anche l'iscrizione funeraria del vescovo Pientios: MANGO, Byzantine Epigraphy, 238 e tav. 5. L'epigrafia di VI sec. è ricca di queste note grafiche, e per il nostro territorio, si veda il caso di Keramos, ove *beta* ha l'asta non per chiudere l'occhiello inferiore, ma come decorazione e in due diverse formule; le due invocazioni di Theoprepios, vescovo: E. VARINLIOĞLU, Die Inschriften, nn. 69–70: ID., Bithynia 78, n. 6.2. 1–2 e fot. 10–11. Cf anche l'epitaffio di Alexandros Sakkos (anno 585): MANGO, Byzantine Epigraphy 238 e tav. 13; epigrafe dedicatoria di Diocesarea: G. DAGRON et D. FEISSEL, Inscriptions de Cilicie, avec la collaboration de A. HERMARY, J. RICHARD et J.-P. SODINI (*TM Monogr.* 4), Paris 1987, n. 15 (p. 40), pl. VII, 15 («écriture élégante et même maniérée»). Si noti, in pittura, lo stesso *rho*, ma in un dettato più tardivo: S. EYICE et N. THIERRY, Le monastère et la source sainte de Midye en Thrace turque, *CahArch* 20 (1970) 55, fig. 13.

[27] Un caso di piccolo uncino al *delta* si riscontra in ROUECHÉ, Aphrodisias n. 61. III (per l'indizione); ed in epigrafia, un epitaffio cristiano di Argos: D. FEISSEL, Notes d'épigraphie chrétienne (II), *BCH* 101 (1977) 224 e fig. 6 (6a linea).

della trasmissione scritta della cultura di una età, divenendo un confratello dell'incisore d'epigrafi o scriba di manoscritti. Vi sono, se non si erra, nella *Vita di S. Pancrazio di Taormina*, accenni espliciti a un volume miscellaneo di immagini ἐν πίναξι χαρτῴοις contenenti ciascuno τὸ ἴδιον ὄνομα, fatto appositamente scrivere per identificare le scene; un bozzetto che sembra richiamare un analogo «*topos*»: «tenebat librum in sinum suum, legens historias actionis antiquas, pictoribus indicans, quae in parietibus fingere deberent»[28]. Non ci preme tanto interrogare la natura di questo manuale, quanto la funzione ideologica da esso incarnata. Formalmente il volume era costituito da fogli contenenti scene sacre, abbozzate ed appuntate dal pittore, e costituisce storicamente un punto di arrivo della catechesi ecclesiastica oramai non più lacerata da un binomio troppo marcato fra leggenti e non leggenti[29]. Se sul foglio papiraceo o membranaceo solo in nuce, la scrittura, posta sul muro, soggiace ad un'impellente necessità ausiliante, quella di far parte di uno scritto «figurale» ove la monumentalità sacrale del bozzetto reso pannello assume il compito anticamente proprio della solo forma scritta. In questo contesto culturale la maiuscola pittorica, come da noi vista in una data abbastanza alta, sembra dunque mediare riprese ed appartenenze scrittorie testuali messe in opera *more epigraphico*. La disposizione monumentale delle formule *kionedon* e la regolata compres-

[28] Gregorii ep. Turonensis, Historia Francorum, II, 17 (*MHG Scriptores Rervm Merovingicarvm* I), Hannoverae 1885, 82, 29–30; C. J. STALLMANN, The Life of St. Pancratius of Taormina [Oxford D.Phil. thesis 1986], testo I, 12–13; A. N. VESELOVSKIJ, Iz Istorij romana i Povêsti, *Sbornik otdělenija russkago jazyka Akad. Nauk.* 40, 2 (1886) 74; H. USENER, Eine Spur des Petrusevangeliums, *Zeitschrift für die neutest. Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums* 3 (1902) 354. Per la materia scrittoria χάρτη, χαρτίον (inteso come papiro nella *Vita Ignatii patr.*, *PG* 105, 568A [MANSI XVI, 284C]; su questo si possono vedere le note di G. CAVALLO, Γράμματα 'Αλεξανδρῖνα, *JÖB* 24 [1975] 24 e nota 2), χαρτῷς (quest'ultimo inteso pure come papiro) cf STALLMANN, The Life, II, 163–164; B. ATSALOS, La terminologie du livre-manuscrit à l'époque byzantine, 1. Termes désignant le livre manuscrit et l'écriture, Thessalonique 1971, 100–101 e 138–139. Utili, pur se da prendere i termini analogicamente, le voci in M. MANIACI, Terminologia del libro manoscritto (Roma 1996).

[29] Echi di questa dicotomia erano presenti ed affrontati già nel IV sec. da Basilio (Hom. XIX, *PG* 31, 509A), a cui si lega anche terminologicamente Gregorio di Nissa (De S. Theodoro, ed. da J. P. CAVARNOS, Gregorii Nysseni Opera, X/1, Sermones, pars II, Leiden 1990, 63, 5–14), mentre Nilo è più esplicito indirizzandosi all'eparca Olimpiodoro (*PG* 79, 577D); in Occidente la tensione non cambia: Prudenzio, sul *martyrion* di S. Cassiano, ritiene che «historiam pictura refert quae tradita libris | veram vetusti temporis monstrat fidem ... haec sunt quae liquidis expressa coloribus hospes»: Peristefanon IX, vv. 19–20 e 93–94 (Avrelii Prvdentii Clementis Carmina, ed. M. P. CUNNINGHAM [*CCSL* 126], Turnholti 1966, 326 e 329).

sione grafica per il testo dedicatorio richiamano una valenza espressiva epigrafica, acutamente suggerita da Petrucci pur se in altro contesto, che ingloba un significato sacrale[30].

[30] A. PETRUCCI, Scrittura e libro nell'Italia altomedievale, *Studi Medievali* ser. III, XIV/2 (1973) 93.

BESPRECHUNGEN

Dumbarton Oaks Papers Number Fifty-Two. Washington, D.C., Dumbarton Oaks Research Library and Collection 1998. VI, 342 S. u. zahlr. Abb. auf Tafeln. ISSN 0070-7546.

Von den insgesamt vierzehn Beiträgen[1] sind sieben thematisch dem *Women's Space Colloquium* zuzuordnen; fünf davon betreffen Byzanz: Alexander KAZHDAN bietet, ausgehend von der Infragestellung der traditionellen Forschungsposition, die mehrheitlich für Byzanz eine männlich dominierte Gesellschaft reklamiere, eine tour d'horizon der Frau, wobei er sich auf das 9.–12. Jahrhundert konzentriert. Konkret referiert er, insgesamt m.E. nicht immer mit ausreichender chronologischer Differenzierung der immerhin ein halbes Jahrtausend „abdeckenden" Quellenbelege, die Separierung der Frauen von den Männern im häuslichen Bereich[2] und in der Öffentlichkeit, ihre leitende Rolle im Haushalt (u.a. enge Mutterbeziehung der Kinder beiderlei Geschlechts) und ihre Bekleidung. – Reich dokumentiert ist Robert TAFTS von der Patristik bis ins Spätmittelalter reichende Studie über den Ort der Frauen (sowie allgemeiner: der Laien beiderlei Geschlechts) im Kirchenraum während der Liturgien, wobei er den Reichtum der Quellen an kirchenarchitektonischen Termini (und deren Unschärfe) betont und berücksichtigt; neben allgemeinen Aussagen lassen sich besondere Regelungen für Kaiserinnen und Diakonissen herausarbeiten; als besonders verdienstvoll sei die durchaus ausgewogene Einschätzung der Aussagen in *De*

[1] A. P. KAZHDAN, Women at Home (1–17). – B. A. HANAWALT, Medieval English Women in Rural and Urban Domestic Space (19–26). – R. F. TAFT, S. J., Women at Church in Byzantium: Where, When – and Why? (27–87). – Sh. E. J. GERSTEL, Painted Sources for Female Piety in Medieval Byzantium (89–111). – A.-M. TALBOT, Women's Space in Byzantine Monasteries (113–127). – J. BEAUCAMP, Les femmes et l'espace public à Byzance: Le cas des tribunaux (129–145). – J. A. BRUNDAGE, Juridical Space: Female Witnesses in Canon Law (147–156). – R. SNEE, Gregory Nazianzen's Anastasia Church: Arianism, the Goths, and Hagiography (157–186). – A. ALEXAKIS, The *Dialogue of the Monk and Recluse Moschos concerning the Holy Icons*, an Early Iconophile Text (187–224). – M. ANGOLD, The Autobiographical Impulse in Byzantium (225–257). – C. J. DOWNING, Wall Paintings from the Baptistery at Stobi, Macedonia, and Early Depictions of Christ and the Evangelists (259–280). – Sv. POPOVIĆ, The *Trapeza* in Cenobitic Monasteries: Architectural and Spiritual Contexts (281–303). – J. C. ANDERSON, Further Prolegomena to a Study of the Pantokrator Psalter: An Unpublished Miniature, Some Restored Losses, and Observations on the Relationship with the Chludov Psalter and Paris Fragment (305–321). – C. S. LIGHTFOOT et al., The Amorium Project: The 1996 Excavation Season (323–336).

[2] Vgl. zu S. 6–10 allgemein P. SCHREINER, Das Haus in Byzanz nach den schriftlichen Quellen. Mit einem Exkurs über Häuserpreise, in: Haus und Hof in ur- und frühgeschichtlicher Zeit (Gedenkschrift für Herbert Jankuhn), hrsg. v. H. BECK – H. STEUER. Göttingen 1997, 277–320, speziell zum σταυροτρίκλινος ebd. 280–282.

cerimoniis hervorgehoben. Kürzere Abschnitte behandeln das – offenbar nicht sehr strikt beachtete – Verbot, an Vigilien teilzunehmen, die Einschränkungen der Liturgieteilnahme in Hinblick auf die Menstruation und überhaupt alle geschlechtlichen Betätigungen und den argumentativen Hintergrund für die behandelten Einschränkungen. – Durchaus damit zusammenhängend weist Sharon GERSTEL Übereinstimmungen derjenigen Räume in den Kirchen, in denen heilige Frauen abgebildet wurden, mit denen nach, in welchen sie sich tatsächlich aufhalten sollten, und Alice-Mary TALBOT untersucht im Zusammenhang mit der klösterlichen Geschlechtertrennung auch die Fragen des *abaton* (speziell der Besuchsrechte) und der Doppelklöster. – Joëlle BEAUCAMP untersucht die Rechtsprechungspraxis bei Frauen als Klägerinnen, Beklagte und Zeuginnen dort, wo es die Quellenlage erlaubt, nämlich zunächst – da sie hierfür bereits mehrere Studien vorgelegt hat – zusammenfassend für die Frühzeit (basierend auf den Papyri, was eine regionale Schwerpunktsetzung in Ägypten bedeutet) und für das frühere Mittelalter und anschließend ausführlicher für das Spätmittelalter (Schwerpunkt ist hier das Konstantinopler Patriarchatsregister, doch wird auch Demetrios Chomatenos einbezogen). Dazwischen liegt die restriktive Novelle 48 Leons VI.; Verf. sieht keine praktischen Auswirkungen ihrer Neuregulierung und vermutet – wohl zu Recht –, daß sie totes Recht geblieben ist.

Den zweiten Teil des Bandes eröffnet Rochelle SNEE mit Überlegungen zur Rolle der Arianer im Konstantinopel des späten 5. Jh.s, wobei die (vor 471 erfolgte?) Erneuerung der „Anastasia" des Gregor von Nazianz, als Symbol des Antiarianismus, über die in der Vita Marciani berichtet wird, den Anlaßfall bildet, da die Arianer Ardabur und Aspar als Stifter wertvoller liturgischer Geräte erwähnt werden. – Alexander ALEXAKIS ediert erstmals aus Cod. Paris. gr. 1115 das Fragment eines (fiktiven?) Διάλογος Μόσχου μοναχοῦ καὶ ἐγκλείστου πρός τινα (einen Sabbatianer, vgl. A. 57) περὶ εἰκόνων ἁγίων, gefolgt von einer englischen Übersetzung und reichem Kommentar. Er argumentiert mit guten Gründen (gegen J. GOUILLARD) für eine Datierung des Dialogs (bald) nach 423 und ordnet ihn theologisch in die Diskussion gegen die Ikonenfeindlichkeit der Sabbatianer und Novatianer ein. – Michael ANGOLD stellt, ausgehend von einer kritischen Auseinandersetzung mit G. MISCH (1962), die Autobiographie neu zur Diskussion[3], wobei er ab dem ausgehenden 10. Jh. fündig wird, da seit damals das Individuum in den Vordergrund tritt: Das Leben als Mönch und Gottesschauer (vor allem Symeon der Theologe[4], daneben auch Johannes Xenos und Athanasios Athonites) oder als „Philosoph" (die Zentralfigur Michael Psellos) rechtfertigt die paradigmatische Selbstdarstellung. Weitere Etappen werden etwa durch Nikephoros Basilakes, Gregorios Kyprios, Michael Attaleiates, Gregorios Pakurianos und Michael VIII. repräsentiert, die Autobiographie findet als Prolog im Typikon des Klostergründers einen festen Platz (wobei die Art der Verbreitung dieses Modells näher zu beleuchten wäre), ein Höhepunkt ist hier Neophytos Enkleistos. Ausführlicher und brillant behandelt Angold die beiden „selbständigen" Autobiographien des Nikephoros Blemmydes, anschließend kurz die Patriarchentestamente von Arsenios, Isidoros Bucheiras und Matthaios I. und die zahlreichen weiteren Rechtfertigungsschriften der Spätzeit, schließlich auch Johannes Kantakuzenos (gesehen durch die Brille Alexander KAZHDANS). Abschließend reklamiert er

[3] Vgl. jetzt auch M. HINTERBERGER, Autobiographische Traditionen in Byzanz (*WBS* 22). Wien 1999.

[4] Zu seinem Leben vgl. J. K., Normale Mönche und Enthusiasten: Der Fall des Symeon Neos Theologos, in: Religiöse Devianz. Untersuchungen zu sozialen, rechtlichen und theologischen Reaktionen auf religiöse Abweichung im westlichen und östlichen Mittelalter, hrsg. v. D. SIMON, Frankfurt am Main 1990, 97–119.

Cyril MANGOS Bewertung der Fresken von Nerezi als „highly stylized, yet charged with dramatic intensity" für die byzantinische Autobiographie. – Caroline J. DOWNING unternimmt anhand der zerstörten und teilweise wieder zusammengesetzten Reste der Wandmalereien in dem Baptisterium in Stobi (letztes Viertel des 4. Jh.) eine Rekonstruktion des Programms der ersten Malschicht (Matthäus in der Manier heidnischer Philosophen, ein weiterer Evangelist, Heilung des Blinden), die sie stilistisch in die Nähe des Rabbula-Evangeliars und des Marmorreliefs in Dumbarton Oaks stellt (die zweite Malschicht datiert Verf. versuchsweise in das 6. Jh.). – Der Wert der Studie von Svetlana POPOVIĆ, die bereits 1994 einen Beitrag zur serbischen Klosterarchitektur vorgelegt hat, liegt nicht zuletzt in der übersichtlichen, mit reicher Bilddokumentation untermauerten Zusammenstellung der Refektorien, der man beispielsweise noch die riesig dimensionierte Trapeza des von Helmut BUSCHHAUSEN ergrabenen Apa-Bane-Klosters in Mittelägypten hinzufügen könnte. Wichtig sind Hinweise auf die frühe Existenz von Festungsturm (*kasr*) und Klostermauer (etwa S. 284), wodurch die diesbezügliche Vorbildfunktion des Katharinenklosters einmal mehr relativiert wird, und auf den Einfluß zeitgenössischer Palastarchitektur (S. 298). Daß das *spatial layout* des Klosters bereits festgestanden haben muß, wenn der Bau der Hauptkirche begann (so S. 281), trifft wohl nur zu, wenn der *erste* Kirchenbau bereits als Katholikon eines Klosters geplant wurde; grundsätzlich ändert dies aber nichts an der Richtigkeit der innerhalb der Klosteranlage funktional bestimmten Position der Trapeza, deren liturgische und „ideologische" Funktion im Klosterleben durch eine systematische diachronische Analyse der schriftlichen Quellen deutlicher dargestellt werden könnte. – Jeffrey C. ANDERSON nähert sich in zahlreichen Detailbeobachtungen – besondere Aufmerksamkeit widmet er den *double glosses* (37ff.) – der Rekonstruktion der frühen Psalterillustrationen weiter an, und zwar anhand der Spuren verlorener Miniaturen im Pantokrator-Psalter selbst, sowie durch weitere Vergleiche mit dem Pariser Fragment, dem Bristol- und dem Chludov-Psalter, wobei letzterer eine größere Eigenständigkeit aufweist. – C. S. LIGHTFOOT „et alii" dokumentieren im Bericht über die 9. Grabungskampagne in Amorion für die Unterstadt Wohnhäuser und einen größeren Bau (in militärischer Verwendung?) des 10. und 11. Jh.s und für die Oberstadt die Blüte einer stadtähnlichen Siedlung bereits ab der 2. Hälfte des 9. Jh.s, und dann erneut in türkischer Zeit bis in das 18. Jh.

Johannes Koder

Diccionario Griego-Español. Anejo III. Repertorio bibliográfico de la lexicografía griega (RBLG). Redactado por Pilar BONED COLERA. Revisado, corregido y aumentado por Juan RODRÍGUEZ SOMOLINOS. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Filología 1998. XIX, 540 S. 4°. ISBN 84-00-07722-9.

Dieser Ergänzungsband zum großen Diccionario griego-español (vgl. zuletzt *JÖB* 49 [1999] 327–329) wird von allen Gräzisten, aber auch Byzantinisten mit besonderer Anerkennung begrüßt werden, umso mehr, als es sich eigentlich um ein dreifaches Werk handelt. Zunächst ist es eine Modernisierung und Vervollständigung der verdienstvollen Arbeiten von H. SCHÖNE (Repertorium griechischer Wörterverzeichnisse und Speziallexika 1907) sowie der darauf aufbauenden von H. u. B. RIESENFELD (Repertorium lexicographicum graecum 1954). So finden wir auf den Seiten 3–75 ein umfassendes, möglichst nach Autoren

geordnetes Verzeichnis der speziellen Indices, Lexika und Konkordanzen. Der Vergleich mit den – freilich nicht konsequent durchgeführten – knappen Angaben von Indices im Abkürzungsverzeichnis des PLP zeigt hierbei, daß im RBLG in der Regel dieselbe zeitliche Obergrenze wie im DGE (6. Jh., ausgenommen byzantinische Philologen) gezogen wurde. Daß nur diese Beschränkung die Erreichung der Vollständigkeit ermöglicht hat, erhellt aus dem Vergleich mit der Arbeit von Riesenfeld, deren Angaben zu Wörterverzeichnissen zu byzantinischen (auch volkssprachlichen) Texten eher mangelhaft sind. In Ausnahmefällen konnten sich freilich – offenbar auf dem Weg über Riesenfeld – Notizen zu mittelalterlichen Werken einschleichen: Boor, C. de, Vita Euthymii ... (unter Acta martyrum et sanctorum); im übrigen wäre der Hinweis auf den (mageren) Index zur Neuedition zu ergänzen (vgl. VEuth im LBG); ähnlich Aufhauser und Garitte in derselben Rubrik. Über den Rahmen des DGE hinaus gehen ferner Zuretti unter den „Anonymi Alchemistae" (De arte metallica um 1300!) sowie die Angaben unter Photius, wo wir nun auch die Episteln und Amphilochia (nach Laourdas-Westerink) sowie die teilweise von Isidor von Pelusion (vgl. Beck, Kirche 525) stammenden Briefe in der Edition von Papadopulos-Kerameus (Svjatejšago ...) finden.

Ergänzende Quisquilien zu diesem ersten Teil:

Agathias: Index in der alten Ausgabe im Bonner Corpus von Niebuhr (S. 409–418). – Aristophanes: Chantry, Scholia in Plutum IV b, 1996, S. 298–317.– Biblia, Vetus Testamentum: Lust et alii, Part II 1996 (Literatur aus diesem Jahr wurde im RBLG gelegentlich schon herangezogen, vgl. etwa Rougier-Blanc S. 129). – Pseudo-Callisthenes: Bergson fehlt (BergAlex im LBG), dafür ist Trumpf zu spät (als VAlex im LBG). – Chrysipp von Jerusalem fehlt hier, vgl. die Abkürzungsverzeichnisse im DGE und LBG. – Cyranides: der Index ist eher mangelhaft, insbesondere fehlen die recht interessanten Varianten; vgl. auch Panayiotou S.124. – Didymus grammaticus (nicht Dydimus). – Dioscorus von Aphrodito fehlt gänzlich (vgl. LBG). – Galen: siehe auch die Arbeiten von Durling im 2. Teil (S. 96). – Ioannes Malalas: Festugière, Notabilia dans Malalas, *Revue de Philologie* 52 (1978) 221–241 (auch nicht auf S. 97 notiert). – Iustinianus: ergänze die Arbeiten von Avotins (S. 81). – Lexica: (Pseudo-)Zonaras, ed. Tittmann. – Nonnus: Livrea nur zu Buch 18 (die Edition fehlt in den Abkürzungsverzeichnissen zu DGE III–V). – Patristica: die Angaben sind Riesenfeld entnommen; Genaueres zu Scholarios bei Trapp, Studien zur byzantinischen Lexikographie, Wien 1988, S. 25. – Sophronius: es handelt sich um zwei verschiedene Autoren, einmal um Sophronios von Alexandria (9. Jh., vgl. Hunger II 14), das andere Mal um Sophronios von Jerusalem (7. Jh., vgl. Beck 435, Tusculum-Lexikon, ODB); beide sind aus zeitlichen Gründen mit Recht aus dem DGE ausgeschlossen. – Zosimus: Bekker im Bonner Corpus (1837), S. 425–430 (vgl. Riesenfeld 58).

Ganz allgemein fällt auf, daß im Gegensatz zu Riesenfeld die Datierung stets fehlt. Außerdem ist die Abstimmung der beiden ersten Teile unzureichend, sodaß manches im ersten Teil unauffindbar bleibt, außer Cyranides und Galen (s.o.) z.B. Romanos Melodos (Mitsakis) und Oracula Sibyllina (Panayiotou).

Eine Anmerkung zum 2. Teil, der nach modernen Autoren geordneten lexikalischen Bibliographie (77–141):

Detorakes, Th.; vollständiger Titel: Προσθῆκαι εἰς το πατερικόν λεξικόν του Lampe ἐκ τῶν ἔργων Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου, EHBS (= *EEBS*) 45 (1982) 133–156.

Den weitaus größten (S. 145–531) Raum nimmt der aus diesem 2. Teil erwachsene umfangreiche griechische Index ein, in dem zu etwa 30.000 Wörtern bibliographische Angaben geboten werden, ein neues, auch für die byzantinistische Lexikographie sehr willkommenes und wertvolles Hilfsmittel der Ergänzung und Kontrolle, dessen Vorzug insbesondere darin zu sehen ist, daß eben das gesamte Alphabet auf einen Schlag vorliegt, was die

eigentlichen neuen griechischen Lexika (DGE usw.) so schnell niemals leisten können.

Die für den 4. Faszikel des LBG konsequente Einbeziehung dieses Teils des RBLG in die weiterführenden lexikalisch-bibliographischen Angaben am Ende der einzelnen Lemmata führte zu folgenden Beobachtungen:

ἧλωσις: der Verweis auf Orlandos-Traulos betrifft das Zeremonienbuch (10. Jh.), er sprengt demnach den zeitlichen Rahmen.

ἡμιδακτυλιαῖος: hier wie auch in anderen Fällen (z. B. θεατρεῖον/θεατρίδιον, κατακόσμησις, alles aus Orlandos-Traulos) bringt die Notiz keinen tatsächlichen, d. h. über die in LS gebotene Information hinausgehenden Nutzen.

ἧπαρ: es fehlt Thompson, Fishes (1947) 76.

θεόχριστος: eigentlich unnötig, die Stelle aus den Oracula Sibyllina steht bei Lampe.

ἱερομόναχος: die einzige Angabe trägt starken Zufallscharakter, zu diesem nicht vor dem 11. Jh. auftauchenden Terminus vgl. das LBG; noch weit kurioser ist freilich die Aufnahme desselben Wortes in die Datenbank des TLG (aus PG 39,1112 nach dem Titel einer Edition des Didymos aus dem Jahre 1772!).

καλλιέλαιος: der Verweis auf Renehan (1975) ist in doppelter Hinsicht entbehrlich, erstens steht die Stelle im neuen LSSup, und zweitens handelt es sich um die spätbyzantinische Fassung des aristotelischen Werkes über die Pflanzen (als PsArPlant im LBG).

Statt καμήλη ist im Nominativ καμήλα anzusetzen, vgl. das LBG.

κατήγωρ: die Angabe „Deissmann 1923 ..." bringt praktisch nichts; man sieht doch das Wort bei Bauer-Aland nach, wo dies und noch viel mehr steht.

κύπρινος: Diethart ....; ein besonderes Beispiel für unnötig plump wiederholte Zitierung von Werken aus dem bibliographischen Teil (hier S. 94).

Was Lücken betrifft, so sei nur *pro domo* bemerkt, daß meine in den oben genannten „Studien zur byzantinischen Lexikographie" vorgebrachten Ergänzungen zu LS und Lampe (S.14ff.) nicht berücksichtigt wurden.

Am Ende des RBLG findet sich noch zur Bibliographie des zweiten Teils ein kurzer thematischer Index (Architektur, Astrologie, Botanik usw.), der dieses ungemein nützliche *Instrumentum studiorum* beschließt. Möge nun auch das DGE, die eigentliche Hauptaufgabe der griechischen Lexikographie Spaniens, gestärkt voranschreiten!

Erich Trapp

Repertorium der griechischen Kopisten 800–1600, 3. Teil. Handschriften aus Bibliotheken Roms mit dem Vatikan. A. Verzeichnis der Kopisten. Erstellt von Ernst Gamillscheg unter Mitarbeit von Dieter Harlfinger und Paolo Eleuteri; B. Paläographische Charakteristika. Erstellt von Herbert Hunger; C. Tafeln *(Österreichische Akademie der Wissenschaften, Veröffentlichungen der Kommission für Byzantinistik* III/3 A–C). Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 1997. 251, 226 S., 344 Taf. 4°. ISBN 3-7001-2632-8.

A otto anni di distanza dal secondo volume[1] (il medesimo lasso di tempo intercorso fra il secondo e il primo[2]) è apparsa la terza parte di questa impresa scientifica e editoriale

[1] Cfr. *JÖB* 42 (1992) 403–405 (F. Winkelmann).
[2] Cfr. *JÖB* 35 (1985) 319–321 (W. Lackner).

frutto di un progetto comune austriaco-tedesco finalizzato alla raccolta sistematica dei copisti greci del Medioevo e del Rinascimento. In questa occasione, per quanto concerne la redazione del Fasc. A, con la schedatura e la classificazione del materiale, la responsabilità maggiore è ricaduta su E. Gamillscheg, direttore della Handschriften- und Inkunabelsammlung della Österreichische Nationalbibliothek, mentre D. Harlfinger, gravato da numerosi impegni scientifico-didattici e organizzativi ad Amburgo, figura in seconda linea come collaboratore assieme a P. Eleuteri (Venezia). L'area geografica prescelta è, in confronto ai volumi precedenti, assai ristretta ma particolarmente ricca di collezioni contenenti manoscritti greci; si tratta della città di Roma (con le Biblioteche Angelica, Casanatense, dell'Accademia dei Lincei e Corsiniana, del Collegio Greco, del Collegio Inglese, Nazionale Centrale «Vittorio Emanuele II», Vallicelliana) e soprattutto dello Stato della Città del Vaticano (con i fondi conservati nella Biblioteca Apostolica Vaticana). A questo proposito si può subito osservare che non sarebbe stato inutile né particolarmente dispendioso nell'economia del lavoro prendere in considerazione anche i codici custoditi nella Biblioteca della Badia Greca di Grottaferrata; se è vero che la cittadina laziale sita alle porte di Roma costituisce un'entità amministrativa a sé stante, altrettanto incontrovertibile è il vincolo profondo che lega la raccolta criptense al patrimonio di codici greci della biblioteca papale. Mi riferisco non soltanto (per citare i casi più noti) agli scribi della cosiddetta «scuola niliana» (ad es. nrr. 8, 49, 358, 385, 522, 537)[3] o ai prodotti dell'ambiente rossanese (ad es. nrr. 218, 326, 525, 541), ma anche a quei copisti, attivi per un certo periodo nel cenobio criptense, i cui manoscritti sono conservati sia a Grottaferrata sia in Vaticano (si pensi a Ἰωάννης ἐκ Ῥουσίων [nr. 326: Giovanni di Rossano], a Μακάριος [nr. 396: Macario di Reggio][4] o a Luca Felice [nr. 393]), oppure a taluni professionisti della scrittura che in epoca umanistica soggiornarono tanto a Roma quanto nel monastero italogreco, lasciando nelle due biblioteche cospicue tracce del proprio lavoro (su tutti Ἰωάννης Ῥῶσος [nr. 298][5]).

[3] Per questa produzione, attestata principalmente in manoscritti Vaticani e di Grottaferrata, basti il rinvio a S. Lucà, Scritture e libri della «scuola niliana», in: Scritture, libri e testi nelle aree provinciali di Bisanzio, a c. di G. Cavallo – G. De Gregorio – Marilena Maniaci. Spoleto 1991, 319–387. Su nr. 358 (Κυριακός [Ciriaco 'il misero']) si veda ora G. Cavallo, Il Vat. gr. 2020 e gli itinerari del monachesimo niliano. *Scrittura e Civiltà* 20 (1996) [pubbl. 1997] 189–195 con due tavv.

[4] Si aggiunga alla bibliografia E. Crisci, Un nuovo codice di Macario di Reggio. *Scrittura e Civiltà* 12 (1988) 177–181 con 8 tavv. (a proposito del Crypt. Γ. α. XXVII), nonché Maria Bianca Foti, Il monastero del S.mo Salvatore *in lingua phari*. Proposte scrittorie e coscienza culturale. Messina 1989, spec. 60–61 e n. 185 (con tav. 61). La localizzazione diretta a Grottaferrata dei volumi copiati da Macario per l'Abbazia di S. Nilo è da ritenersi molto probabile.

[5] A questo proposito segnalo come addizione bibliografica S. Parenti, Un eucologio dello ieromonaco Daniele integrato da Giovanni Rhosos (Grottaferrata Γ. β. XXXIII). *Ephemerides Liturgicae* 109 (1995) 226–234 (purtroppo privo di riproduzioni). Nel lemma dedicato a Rhosos in Rep. III non è compreso il restauro di f. 156^r nel Vat. gr. 258 (Aristotele), che contiene anche *marginalia* del copista cretese: cfr. D. Harlfinger, Die Textgeschichte der pseudo-aristotelischen Schrift Περὶ ἀτόμων γραμμῶν. Ein kodikologisch-kulturgeschichtlicher Beitrag zur Klärung der Überlieferungsverhältnisse im Corpus Aristotelicum. Amsterdam 1971, 415. Quanto al Vat. gr. 412, elencato in Rep. III/A, nr. 298, l'inserto di mano del Rhosos riguarda l'attuale f. II^{r-v} e non il f. 1^{r-v}: cfr. ora G. De Gregorio, Manoscritti greci patristici fra ultima età bizantina e Umanesimo italiano. Con

Inoltre, numerosi sono i manoscritti Vaticani che provengono da Grottaferrata (*ex Cryptenses*) così come i *membra disiecta*, talvolta palinsesti, oggi divisi tra la collezione pontificia e la Badia Greca (basti ricordare i codici già appartenuti ai monasteri dell'Ordine basiliano d'Italia). Non credo che, se si fossero inclusi anche i codici di Grottaferrata, il numero complessivo dei lemmi, effettivamente già piuttosto elevato (615), sarebbe aumentato di parecchio; molto probabilmente l'aggiunta dei manoscritti criptensi avrebbe per lo più contribuito ad arricchire le liste dei prodotti attribuibili ai copisti già schedati nella composizione attuale.

Il terzo volume del «Repertorium der griechischen Kopisten» ricalca lo schema, ampiamente collaudato, dei due precedenti. Nel Fasc. A (Einführung 21–23) sono riportati, con numerazione progressiva, secondo il nome di battesimo e nell'ordine dell'alfabeto greco, i copisti compresi nell'arco cronologico considerato che abbiano vergato interamente o in parte manoscritti attualmente conservati a Roma e/o in Vaticano; sempre presente è il rimando ai numeri dei volumi relativi alla Gran Bretagna e alla Francia. Per quanto riguarda note di possesso o di appartenenza a biblioteche antiche così come *marginalia* con menzione diretta del copista o comunque attribuibili su base grafica a scribi già noti per altra via, i criteri adottati non sono sempre omogenei; se, infatti, da un lato si dice che non vengono presi in considerazione «Schreiber von Besitz- und Kaufvermerken, soweit ihnen nicht auf Grund dieser Eintragungen Handschriften (bzw. Handschriftenteile) zuzuweisen sind» (Einführung 21), poi, nella realizzazione pratica del progetto, si osservano casi in cui tali notizie sono registrate anche se esse si limitano alla certificazione di appartenenza di un volume a una determinata biblioteca o a un determinato umanista (ad es. nr. 31). Nemmeno per le note marginali si è adottato un sistema coerente; alcune affermazioni sembrerebbero escluderli del tutto dal novero (Einführung 21), mentre altrove si precisa che «Manuskripte mit geringfügigen Marginalien werden nicht konsequent erfaßt» (Einführung 22). In realtà, si ha l'impressione che, laddove si è riusciti a identificare la mano (e sono molti i casi e anche molto importanti), le aggiunte e postille a margine siano sempre presenti, anche se limitate a piccole parti di un codice (ad es. nr. 119 [Γεώργιος Σχολάριος]: Vat. gr. 2200, p. 105). E questo è normale e corretto, soprattutto in un lavoro così arduo e di vasta portata; perché, dunque, non ammetterlo tranquillamente? Sarebbe stato il modo più naturale per dichiarare il campo solo dissodato e aperto a ulteriori verifiche. Giusta è invece, a mio giudizio, la decisione di omettere le raccolte epistolari («Briefkonvolute»: Einführung 21), come quelle di personaggi gravitanti nell'orbita della Biblioteca Vaticana nel XVI secolo (ad es. Vat. gr. 2124) oppure come quei *dossier* messi assieme per Cesare Baronio e oggi conservati nella Biblioteca Vallicelliana[6].

I singoli lemmi sono organizzati secondo le linee già fissate negli altri volumi; dapprima viene fornito un breve schizzo della biografia quando lo scriba compare per la prima volta (oppure, all'occorrenza, vengono aggiunti dati a quanto sinora noto per gli amanuensi già catalogati nei due tomi precedenti); poi, laddove è possibile fare precisazioni al riguardo, si indicano i primi possessori di codici vergati dal copista in questione e si segnalano alcune

un'appendice sulla traduzione latina di Atanasio Calceopulo dell'Omelia *In principium Proverbiorum* di Basilio Magno, in: Tradizioni patristiche nell'Umanesimo, a c. di Mariarosa Cortesi e C. Leonardi. Firenze 2000, 317–396, precis. 373–374 e n. 177.

[6] Su alcuni di essi cfr. ora G. De Gregorio, Costantinopoli–Tubinga–Roma, ovvero la 'duplice conversione' di un manoscritto bizantino (Vat. gr. 738). *BZ* 93 (2000) 37–107, spec. 94–96.

caratteristiche paleografiche o vezzi e usi nella composizione materiale dei manoscritti e nelle sottoscrizioni; seguono una sintetica scheda bibliografica di orientamento (per i nuovi copisti) e di aggiornamento (per quelli già repertoriati) e, infine, la lista dei prodotti assegnati alle singole personalità grafiche, eventualmente con la menzione di false attribuzioni (*Errata*). Questi elenchi di codici, in cui solo raramente sono compresi pezzi conservati in altre biblioteche (ad es. per le aggiunte e le correzioni a Rep. I e II), sono disposti in un ordine preciso (a cominciare da quelli datati) e prevedono, attraverso sintetiche indicazioni, la distinzione tra esemplari contenenti esplicita menzione dello scriba e dell'atto di copia (evidenziati con * davanti alla segnatura) e quelli recanti semplici invocazioni o notizie che riportano il nome dell'amanuense (⁺) e da ultimo gli autografi letterari (segno ° dinanzi al contenuto). Su 615 lemmi complessivi (Rep. I ne contava 400, Rep. II 529) ben 417, come sottolineato con giusto orgoglio da H. Hunger nelle Prefazioni al Fasc. A (p. [7]) e B (p. [5]), sono i nuovi copisti, vale a dire quelli che non si trovano registrati nei due volumi precedenti. Tra questi 417 sono 32 gli scribi finora del tutto sconosciuti (nrr. 6, 17, 78, 80, 81, 104, 120, 134, 139, 142, 158, 167, 186, 223, 227, 250, 265, 309, 330, 339, 353, 369, 398, 404, 410, 452, 509, 555, 565, 577, 591, 610), cioè che non figurano né in più vecchi indici o liste di copisti greci (ad es. Vogel–Gardthausen, Patrinelis, Canart, de Meyier e così via) né, a quanto sembra, in alcun altro contributo; in essi, insomma, la voce *Lit.* è inesistente. Per altre 24 di queste 'nuove entrate' i dati ricavabili dalla bibliografia corrente (ad es. circa il nome dello scriba, la cronologia, gli elementi della sottoscrizione etc.) sono risultati erronei o incompleti (si tratta dei nrr. 5, 30, 40, 45, 52, 152, 180, 203, 224, 248, 260, 281, 320, 332, 347, 361, 399, 414, 447, 448, 461, 484, 588, 611, nei quali viene ripristinata l'esatta informazione); a questi si aggiunga ad es. il caso di Marco Parenti (nr. 434), umanista fiorentino già noto per altra via, di cui, tuttavia, si ignorava l'esistenza di autografi greci. Ma ciò che maggiormente stupisce e desta ammirazione sono gli innumerevoli casi di nuove attribuzioni su base grafica, di precisazioni e correzioni sulla vita e l'attività dei vari amanuensi, e poi ancora le aggiunte e la valutazione critica della sterminata bibliografia, spesso di non agevole reperimento, tanto da suscitare in chi è chiamato a discutere di quest'opera una sensazione di ingiustizia e di ingratitudine nel muovere rilievi (talvolta minuti) e avanzare proposte di modifica nei confronti di uno strumento di lavoro ormai divenuto insostituibile per tutti coloro che si occupano di manoscritti greci. L'esperienza maturata dagli autori del «Repertorium» (e in questo caso in particolare da Gamillscheg), la massima serietà e l'acribia paleografica nel condurre la ricerca e lo spoglio del materiale hanno dato, sostanzialmente anche in quest'ultima fatica, risultati degni di nota.

Il Fasc. B accoglie, come anche nelle due pubblicazioni precedenti, le descrizioni delle caratteristiche paleografiche riscontrabili nelle tavole riprodotte in C. Le singole schede sono suddivise in quattro voci: descrizione della scrittura (1)[7], disegno di singoli tracciati

[7] Questi brevi schizzi paleografici sono particolarmente efficaci grazie all'impareggiabile capacità di un maestro come Herbert Hunger nel delineare sinteticamente ma in modo pregnante le caratteristiche di una scrittura; tuttavia, talune definizioni, pur se appropriate in altri contesti, sono qua e là utilizzate in maniera che appare un po' forzata. Espressioni come «kalligraphische Minuskel in später (oppure: archaisierender) Nachfolge der *Perlschrift*» (ad es. a proposito di nrr. 15 [a. 1359] e 561 [a. 1341: scrittura otrantina]), «lockere Minuskel in ferner Erinnerung an die *Perlschrift*» (nr. 41 [secolo XV, quarto venticinquennio]), o ancora «kalligraphische Minuskel aus der Zeit des beginnenden Kanonverfalls» (nr. 9 [a. 1071]), sebbene ripetute piuttosto frequentemente, vanno intese in certe occasioni *cum grano salis*.

(2), disegno di legature e gruppi di lettere (3), brevi notizie sulla posizione dei segni prosodici e sulle particolarità ortografiche con l'aggiunta di qualche osservazione sul *ductus* e sui segni di abbreviazione (4). Dai 417 copisti non compresi in Rep. I–II sono stati eliminati 32 lemmi riguardanti autografi letterari di intellettuali bizantini o di umanisti (B, Einführung [5]); le ragioni addotte per questa esclusione sono comprensibili (difficoltà di precisare i tratti di scritture ad uso privato, rischi nella ripartizione delle mani fra autore e eventuali collaboratori, e così via), anche se, una volta registrati in A, sarebbe stato utile presentare riproduzioni tratte da questi 'Hausbücher'. Il numero di lemmi muniti di corredo iconografico arriva a 387 in quanto vengono aggiunte tavole per Ἱερώνυμος Τραγουδιστής (nr. 253; II, nr. 201), la cui scrittura si caratterizza per un'accentuata oscillazione fra due stili, e per Ἰωάννης Σευῆρος Λακεδαιμόνιος (nr. 300; II, nr. 241; I, nr. 181), di cui per la prima volta, all'interno dell'organizzazione di lavoro del «Kopisten-Projekt», sono testimoniati esemplari sottoscritti. A questo proposito è forse opportuno fare un'osservazione di ordine metodologico. Sin dall'inizio dell'impresa si è imposta la regola che nella documentazione fotografica venissero compresi solo quei copisti per i quali disponiamo di codici recanti esplicita menzione del nome; questo, ovviamente, è un modo di procedere inoppugnabile. Tuttavia, proprio l'esperienza di un'impresa editoriale a lungo termine come questa induce a una riflessione. Nei tre volumi del «Kopisten-Repertorium» sono registrati casi di scribi particolarmente prolifici, la cui identificazione si basa solo su notizie indirette, lettere private, ricevute di pagamento presenti in registri e antichi inventari, e così via (penso ad es. a personaggi come Κωνσταντῖνος Ῥεσινός [nr. 365; II, nr. 317; I, nr. 227] o Μανουὴλ Μαλαξός [nr. 415; II, nr. 347; I, nr. 250]); perché, dunque, non presentare, almeno per gli esempi assolutamente certi, un facsimile anche di manoscritti vergati da questi copisti, ai quali si continuano, e giustamente, ad attribuire numerosi prodotti? È solo un suggerimento che, tuttavia, potrebbe facilitare la consultazione e rendere ancor più completa la documentazione.

Attualmente la segnatura del codice e il foglio da cui è tratta l'illustrazione si trovano sia in B (subito dopo il nr. del lemma di riferimento e il nome del copista) sia in C (in quest'ultimo come didascalia di ciascuna tavola, numerata separatamente); inoltre, in B è ripetuto il numero della tavola così come in C il numero del lemma. Nel Fasc. A esiste, alla fine (pp. 250–251), una concordanza fra numero del lemma e numero della tavola in cui è presente la relativa riproduzione. Propongo di indicare in ciascun lemma di A munito di facsimile il numero della tavola corrispondente; esso potrebbe essere posto, nella lista dei manoscritti, all'altezza del codice da cui è presa l'immagine assieme al foglio fotografato (ad es. subito sotto la segnatura, a capo rientrato, evidenziato con un carattere che potrebbe essere il corsivo). In questo modo chi consulta A saprebbe immediatamente quale esemplare vergato dallo scriba che si sta analizzando viene riprodotto in C, soprattutto se si tratta di un manoscritto custodito in altra biblioteca e, dunque, attualmente non registrato nell'elenco. La qualità delle fotografie pubblicate è generalmente buona; talvolta, per ragioni pratiche, sono presenti due riproduzioni sulla stessa tavola. Purtroppo, anche per il volume dedicato a Roma e al Vaticano si deve lamentare l'incompletezza della documentazione fotografica (Fasc. A, Einführung 21, 23). È auspicabile che nel nuovo millennio, considerati i progressi della tecnica, le istituzioni preposte alla conservazione dei beni librari rendano più agevole l'acquisizione di tale materiale per progetti di così vasto interesse.

Seguono qui alcune precisazioni riguardanti il «Verzeichnis der Kopisten». Il codice registrato al nr. 27 (Ἀνδρέας), vale a dire il Vat. Urb. gr. 117, offre lo spunto per alcune rettifiche e integrazioni sulla produzione della cerchia di Μιχαὴλ Ἀποστόλης (nr. 454), la cui

scrittura però non figura nel manoscritto. Gli altri copisti dell'ambiente cretese attivi nel volume – miscellaneo e composto di diverse parti messe assieme nello stesso torno di tempo (circa a. 1464, data espressa nella sottoscrizione di Andreas) – sono Γεώργιος Τζαγγαρόπουλος (nr. 121; stile più corsivo) e Μιχαὴλ Λύγιζος (nr. 465); seguono due inserti, apposti probabilmente in un secondo momento, di mano di Γεώργιος Τριβιζίας (nr. 123) e di Γεώργιος Γρηγορόπουλος (nr. 98: manca l'indicazione dei fogli a questi attribuibili [ff. 71^r, 113^r–155^v]). Il committente della sezione vergata da Andreas (Teodoreto di Cirro, *Graecarum affectionum curatio*) è menzionato nella sottoscrizione (f. 234^v): ... διεξόδου τοῦ εὐγεν(οῦς) κ(αὶ) τετιμημένου κ(αὶ) σοφοῦ διδασκάλου· κυροῦ Μαστραγγέλου τοῦ ἐξ Ἰταλί(ας). Nel «Repertorium» viene ripresa l'infelice ipotesi di M. L. Sosower, Palatinus Graecus 88 and the Manuscript Tradition of Lysias. Amsterdam 1987, 28–29, secondo cui in tale personaggio sarebbe da riconoscere Iacopo di Angelo (Angeli) da Scarperia; costui, tuttavia, fu attivo tra la fine del XIV e l'inizio del XV secolo (nella bibliografia corrente viene situato cronologicamente fra il 1360 circa e il 1410/1411)[8] e perciò non può in alcun modo rientrare fra i candidati per l'identificazione del Mastrangelos presente nel colofone dell'Urbinate; allo stato attuale delle nostre conoscenze, non si può precisare chi realmente si celi dietro questa generica denominazione. Tra i prodotti copiati da Tzangaropulos vanno senz'altro aggiunti alla lista di nr. 121 il *Vat. gr. 1305, limitatamente ai ff. 1^r–20^v (Teofrasto)[9], il Vat. Urb. gr. 44 (per intero; Aristotele)[10], nonché il Vat. Urb. gr. 39, ff. 1^r–97^r[11]; quest'ultimo manoscritto, pure di contenuto aristotelico, è assegnato in Rep. III (nr. 454) completamente alla mano del capo-atelier Μιχαὴλ Ἀποστόλης, che, invece, è responsabile solo dei ff. 101^r–122^r, 125^r–132^v[12]. Ancora a proposito dell'Apostoles, si integrino a nr. 454 *Vat. Pal. gr. 360, codice composito in cui la scrittura del copista costantinopolitano rifugiatosi a Creta e in Italia dopo la Ἅλωσις figura ai ff. 4^r–20^v (Porfirio, *Isagoge*), 258^r–312^r e 323^r–335^r (trattati grammaticali, tra cui [323^r–335^r] alcuni autografi)[13], nonché *Vat. Urb. gr. 47

[8] Mi limito a rimandare a R. Weiss, Jacopo Angeli da Scarperia (c. 1360–1410/11), in: Medioevo e Rinascimento. Studi in onore di Bruno Nardi II. Firenze 1955, 801–827, spec. 820 e nn. 96, 99, 100. Si veda ora l'ampia discussione sul codice in De Gregorio, Manoscritti greci patristici (cit. a n. 5) 363–364 con n. 142.

[9] Sottoscrizione a f. 20^v: † ἐγράφη διὰ χειρὸς ἐλαχίστου ἱερέως Γεωργί(ου) τοῦ Τζαγγαροπούλου, τοῦ κρητικοῦ:· | ἀμήν (in inchiostro rosso sbiadito, ma ancora ben leggibile); il manoscritto si trova registrato già in Marie Vogel – V. Gardthausen, Die griechischen Schreiber des Mittelalters und der Renaissance (*Zentralblatt für Bibliothekswesen*, Beiheft 33). Leipzig 1909, 85.

[10] Identificazione (da me verificata) in Harlfinger, Textgeschichte Lin. (cit. a n. 5) 417.

[11] Harlfinger, Textgeschichte Lin. (cit. a n. 5) 241, 417 (anche in questo caso ho riscontrato l'attribuzione sulla base della scrittura).

[12] Sottoscrizione a f. 122^r; cfr. P. Canart, Scribes grecs de la Renaissance. Additions et corrections aux répertoires de Vogel – Gardthausen et de Patrinélis. *Script* 17 (1963) 56–82, precis. 74; Harlfinger, Textgeschichte Lin. (cit. a n. 5) 240–242 (ibid. 241, n. 3, nonché 410, si segnalano nell'Urb. gr. 39 numerosi *marginalia* di Δημήτριος Χαλκονδύλης, identificazione ignorata in Rep. III/A, nr. 171).

[13] Sottoscrizione a f. 312^r: Μιχαῆλος Ἀποστόλης Βυζάντιος, πενία συζῶν, | καὶ τόδε ἐξέγρα|ψα; cfr. Bibliotheca Apostolica Vaticana codicibus manuscriptis recensita (...) Codices manuscripti Palatini Graeci Bibliothecae Vaticanae, rec. H. Stevenson. Romae 1885, 211; Vogel – Gardthausen, Schreiber (cit. a n. 9) 309 (ivi si attribuisce l'intero volume all'Apostoles; vd. la precisazione in Canart, Scribes [cit. a n. 12] 73).

(limitatamente ai ff. 37^r–160^v; Aristotele, Demetrio Falereo, Dionigi di Alicarnasso), vergato in collaborazione con Lygizos[14]; alla voce *Errata*, sempre per l'Apostoles, andavano inseriti Vat. Urb. gr. 59 (→ Μανουὴλ Μῶρος [nr. 417]), Vat. Urb. gr. 70, Vat. Urb. gr. 81 (→ Γεώργιος Δισύπατος Γαλησιώτης [nr. 99])[15].

A proposito di Ἀνδρόνικος Κάλλιστος, mancano nell'elenco di manoscritti di nr. 31 i due testimoni aristotelici Vat. gr. 249 e Vat. gr. 257, finemente decorati e sicuramente vergati *in toto* dal copista[16]. Inoltre, l'identificazione, presente nel lemma di Rep. III, della mano del dotto bizantino attivo in Italia a f. II^v del Vat. gr. 593, pur essendo corretta, riguarda una notizia di appartenenza del volume alla biblioteca del Bessarione e non consente di ascrivere a Kallistos alcuna parte del manoscritto; essa, dunque, a rigore, non avrebbe dovuto trovare spazio nel Fasc. A[17]. Nel Vat. gr. 593 viene giustamente riconosciuta la mano di Νικόδημος (nr. 496), un monaco-scriba attivo probabilmente a Costantinopoli intorno alla metà del secolo XV; sarebbe stato, tuttavia, necessario aggiungere una voce *Poss.* con la menzione di Bessarione.

Uno dei copisti più interessanti dell'età dei Paleologi è senza dubbio Γεώργιος Γαλησιώτης, di cui anche nella Biblioteca Vaticana sono attestati alcuni prodotti (nr. 97). Nella scheda di Gamillscheg vengono riportati, fra gli altri testimoni, i Vat. gr. 112 e Vat. gr. 113, che sono stati oggetto di studio da parte di Inmaculada Pérez Martín (*Script* 49 [1995] 42–59; El Patriarca Gregorio de Chipre [*ca.* 1240–1290] y la transmisión de los textos clásicos en Bizancio. Madrid 1996, spec. 239–240, 295–296, 313–317, 328–330, 349, con tavv. 14–15). A me sembra che la ripartizione dei fogli attribuibili a Galesiotes nei due manoscritti, così come proposta nel «Repertorium», sia grosso modo quella più plausibile; avendo intenzione di ritornare sull'argomento in uno studio attualmente in preparazione, mi limito alle seguenti osservazioni. Innanzi tutto, va ribadito, *pace* Pérez Martín, che K 5 e K 6 nel Registro della Chiesa patriarcale di Costantinopoli (Vindob. hist. gr. 47) altro non sono che due varianti, l'una più calligrafica, l'altra più rapida, della stessa scrittura, vale a dire quella di Galesiotes; dunque, l'attribuzione della studiosa spagnola di alcune parti del Vat.

[14] Sottoscrizione del capo-atelier a f. 160^v: Μιχαῆλος Ἀποστόλης Βυζάντιος, κ(αὶ) τόδε μισθῶ ἐξέγραψε, πενία συζῶν; cfr. Bibliothecae Apostolicae Vaticanae codices manuscripti recensiti (...) Codices Urbinates graeci descripti, rec. C. Stornajolo. Romae 1895, 50–51; Vogel – Gardthausen, Schreiber (cit. a n. 9) 309 (tutto il codice è assegnato all'Apostoles; vd. la rettifica in Canart, Scribes [cit. a n. 12] 74). I ff. 1^r–34^v sono giustamente ascritti su base grafica a Michael Lygizos in Rep. I/A, nr. 282; III/A, nr. 465.

[15] Questi tre volumi, registrati in Vogel – Gardthausen, Schreiber (cit. a n. 9) 309, erano stati abiudicati all'Apostoles già in Canart, Scribes (cit. a n. 12) 74. Le identificazioni di Moros nell'Urb. gr. 59 e di Dishypatos Galesiotes nell'Urb. gr. 81 si devono a Gamillscheg nei lemmi corrispondenti di Rep. III.

[16] Cfr. Harlfinger, Textgeschichte Lin. (cit. a n. 5) 412 (a un rapido controllo da me effettuato sull'originale ritengo di poter confermare l'attribuzione); si consulti anche Monica Centanni, La biblioteca di Andronico Callisto. Primo inventario di manoscritti. *Atti e Memorie dell'Accademia Patavina di Scienze, Lettere ed Arti. Cl. di Sc. Mor., Lett. ed Arti* 97/III (1984/1985) [pubbl. 1986] 201–223, precis. 217s. (tale contributo non è menzionato né in Rep. II/A, nr. 25, né in Rep. III).

[17] Cfr. supra 319. Altri casi simili non sono stati segnalati, come ad es. quello riguardante il Vat. gr. 738, che è ora ampiamente discusso in De Gregorio, Costantinopoli–Tubinga–Roma (cit. a n. 6).

gr. 112 al fantomatico K 6, tenuto distinto da Galesiotes, non sembra giustificata. Inoltre, l'identificazione di Θεοδόσιος Εὐφημιανός nel Vat. gr. 113, avanzata dalla stessa Pérez Martín, appare assai dubbia; è, invece, preferibile assegnare a Galesiotes la maggior parte dei fogli del manoscritto, esattamente come indicato da Gamillscheg, senza inserire nel «Repertorium» un lemma dedicato a Euphemianos[18]. Alla lista di manoscritti fornita in Rep. III, nr. 97, posso ora aggiungere il Vat. Pal. gr. 117, vergato da Galesiotes limitatamente ai ff. 176r–183r, 198r–212r (Dione Crisostomo, Sinesio) [identificazione sulla base della scrittura].

A nr. 119 (Γεώργιος Σχολάριος) va integrato il Vat. gr. 386 (Origene, *Contra Celsum*), *marg.* (sporadici, ad es. ff. 34r, 36r), codice dal quale il futuro patriarca copiò l'attuale Vat. gr. 1742[19] (compreso nella lista). La mano di Γεώργιος Χρυσοκόκκης (nr. 127) nel Vat. gr. 122 (Erodoto) era già stata identificata da B. Hemmerdinger, la cui opera non è riportata in *Lit.*[20] Nel lemma riguardante Δημήτριος Ῥαοὺλ Καβάκης (nr. 162) sono da inserire anche +Vat. Ott. gr. 151, ff. 201r–224r (Ps. Aristotele, Pletone, Pitagora)[21] e +Vat. Ott. gr. 188, per

---

[18] In Pérez Martín, El Patriarca 330, sembrano essere ascritte a Euphemianos praticamente le stesse parti del Vat. gr. 113 che in Rep. III vengono classificate sotto Galesiotes, mentre a quest'ultimo sono riferiti solo pochi fogli (Pérez Martín, op. cit. 330–331); ma si veda ora anche *JÖB* 49 (1999) 373–374 (Sofia Kotzabassi). Segnalo, inoltre, che l'identificazione di Galesiotes come unico scriba del codice di Platone Vat. Barb. gr. 270, registrato da Gamillscheg, si trova già in B. L. Fonkič, *BZ* 86/87 (1993/1994) 486–488 (rec. ai cataloghi dei Vat. gr. 2162–2254 [S. Lilla], Vat. gr. 867–932 [P. Schreiner], Vat. Barb. gr. 164–281 [J. Mogenet]), precis. 487. Ivi si riconosce dubitativamente la mano di Galesiotes anche nel Vat. gr. 2219 (primo scriba); ma si veda Pérez Martín, op. cit. 327s. con tav. 13. Nella rassegna di Fonkič (p. 488) vengono assimilate a quella di Galesiotes anche le scritture presenti in Vat. gr. 2207 (parz.), Vat. gr. 871, Vat. gr. 2188 (secondo cop.), Vat. gr. 2250, Vat. Barb. gr. 239, Vat. Barb. gr. 182 (parz.).

[19] Cfr. G. Mercati, Appunti Scolariani. *Bessarione* 36 (1920) 109–143 (= id., Opere minori IV [1917–1936] [*StT* 79]. Città del Vaticano 1937, 72–106), spec. 118, 123, 125–133 (rist. 81, 86, 89–97), nonché più recentemente De Gregorio, Manoscritti greci patristici (cit. a n. 5) 334 con n. 52.

[20] B. Hemmerdinger, Les manuscrits d'Hérodote et la critique verbale. Genova 1981, 31 (senza indicazione dei fogli ascrivibili al copista). In questo lavoro si presentano numerose attribuzioni a vari copisti, dovute a Denise Jourdan-Hemmerdinger, che non sempre sono giustificabili dal punto di vista paleografico; ad es., per quanto concerne Chrysokokkes, va a mio giudizio rigettata la proposta di identificazione (ibid. 31, 34) per la mano del testo del Vat. Urb. gr. 88, che, infatti, non è compreso in Rep. III.

[21] Notizia a f. 221v: Δημήτριος Ἕλλην Λακεδαιμόνιος; cfr. Harlfinger, Textgeschichte Lin. (cit. a n. 5) 412, J. Wiesner – U. Victor, Griechische Schreiber der Renaissance. Nachträge zu den Repertorien von Vogel – Gardthausen, Patrinelis, Canart, de Meyier. *RSBN* n. s. 8/9 (1971/1972) 51–66, precis. 58.

[22] A f. 180r si legge: Δημητρίου Ῥαοὺλ τοῦ Καβάκη, Σπαρτιάτου καὶ | Βυζαντίου: κ(αὶ) καθόσον χρῆ ἔπεσθαι τοῖς κα|θεστικόσι δόγμασι, Λατίνος. Questa nota, che, come quella relativa al Vat. Ott. gr. 151, non può essere considerata una vera e propria sottoscrizione con esplicita menzione dell'atto di copia, è simile a numerose altre, caratterizzate assai spesso da un'ortografia alquanto scorretta, che sono presenti in manoscritti vergati in tutto o in parte da Kabakes (vd. ad es. G. De Gregorio, Attività scrittoria a Mistrà nell'ultima età paleologa: il caso del cod. Mut. gr. 144. *Scrittura e Civiltà* 18 [1994] 243–280, spec. 254 [con

intero (Aristotele, materiale astronomico in parte raccolto dallo stesso Kabakes, Pletone)[22]; andava, inoltre, aggiunta una voce *Err.* per il Vat. gr. 571 (Giovanni Crisostomo), che è falsamente registrato sotto Kabakes in Patrineles[23]. Su manoscritti Vaticani in cui compare la mano di Θεοδόσιος Ζυγομαλᾶς (nr. 202) si vedano ora alcuni miei contributi[24]. *Marginalia* di Ἰάνος Λάσκαρις (nr. 245) sono stati identificati nel Rom. Angel. gr. 83 (Erodoto) da Brigitte Mondrain (*Script* 49 [1995] 270, n. 23). Lo stesso codice, databile al secolo X (seconda metà-fine), presenta, come segnala la stessa Mondrain, un'integrazione (relativa ai ff. 1r–7v, 9r–13v) di mano di Νικόλαος Τρικλίνης (nr. 519), al quale si deve la copia di un altro testimone erodoteo (Laur. plut. 70. 6, a. 1318). In entrambi i lemmi di Rep. III manca la menzione del manoscritto Angelicano.

Due dei codici nei quali è attestata la mano di Ἰωάννης Εὐγενικός (nr. 270), vale a dire i Vat. Urb. gr. 95 e Vat. Urb. gr. 125, esibiscono una stratificazione di interventi che vale la pena precisare. Il primo Urbinate è un prodotto del secolo XIV (contenente soprattutto Senofonte) cui fu aggiunta nel secolo XV un'ampia appendice (ff. 236–333), dove spiccano alcuni testi della tradizione patristica e orazioni dello stesso Eugenikos; a quest'ultimo vanno attribuiti non solo i ff. 265r–267v, 269r–313r, 326r–333v (così in Rep. III), ma anche un titolo nella sezione più antica (f. 184r) e svariati scolii e glosse marginali, talvolta di estremo interesse storico-culturale, su numerosi fogli dell'aggiunta quattrocentesca in cui la sua mano non figura nel testo (ad es. ff. 239r–257r etc.)[25]. La suddivisione delle mani nel Vat. Urb. gr. 125 (miscellanea di oratoria e storiografia antica, oltre a brani di filosofia, patristica, poesia, etc.) risulta più complessa. In un contributo di B. L. Fonkič (*Θησαυρίσματα* 16 [1979] 161–162 con tavv. ιβ'–ιγ', ις'–ιζ') si distinguono nove mani all'interno del blocco più antico, risalente al XIII/XIV secolo, e cinque negl'inserti seriori del XV secolo. La mano principale della parte più antica è stata identificata su base grafica con quella di Μάξιμος Πλανούδης (ff. 4r–11r; 12r–34v; 35v–37v; 46r–63r; 64r–78v; 80r–93v; 136v–138r, l. 1; 158r–211r, l. 23; 214r–277v; 294r, l. 3–302v; 303v; 308v [in alto]; 309r–v; marg. e corr.); ora, una scheda consacrata al grande intellettuale della prima età paleologa manca del tutto in Rep. III, sebbene nel I volume l'articolo del Fonkič sia espressamente citato con

---

n. 28], 269 [con n. 71], 272–273, n. 81 [con tav. 17a]). Il Vat. Ott. gr. 188 è registrato in Harlfinger, Textgeschichte Lin. (cit. a n. 5) 412, Wiesner – Victor, Griechische Schreiber (cit. a n. 21) 58.

[23] Ch. G. Patrineles, Ἕλληνες κωδικογράφοι τῶν χρόνων τῆς Ἀναγεννήσεως. *Ἐπετηρὶς τοῦ Μεσαιωνικοῦ Ἀρχείου* 8/9 (1958/1959) [pubbl. 1961] 63–125, precis. 89 (nr. 9); si veda la rettifica in Canart, Scribes (cit. a n. 12) 77.

[24] G. De Gregorio, Un intervento patriarcale del 1574 contro la idiorritmia: i documenti di Hieremias II Tranos. *JÖB* 46 (1996) 343–378 (a proposito di Vat. gr. 2646); id., Costantinopoli–Tubinga–Roma (cit. a n. 6) [per il Vat. gr. 738]. Nella bibliografia sul copista andrebbero ricordati ancora St. Perentidis, Théodose Zygomalas et sa Paraphrase de la Synopsis minor (*Forschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte. Athener Reihe* 5). Athènes 1994, spec. 11–99 (con ulteriori riferimenti), nonché G. De Gregorio, Studi su copisti greci del tardo Cinquecento: II. Ioannes Malaxos e Theodosios Zygomalas. *RHM* 38 (1996) 189–268, spec. 241–261 (con tavv. 22–27, 30).

[25] Sul manoscritto si consulti ora De Gregorio, Manoscritti greci patristici (cit. a n. 5) 345–346. Essendovi attestata una nota di possesso dell'Eugenikos (f. 263v; se ne veda la trascrizione in G. Mercati, Sopra alcuni autografi di Giovanni Eugenico. *Bessarione* 35 [1919] 155–158 [= id., Opere minori IV (cit. a n. 19) 61–64], precis. 155, n. 4 [rist. 61]), esso andava citato «+Vat. Urb. gr. 95».

l'indicazione delle tavole (ιβ'–ιγ') tratte dall'Urb. gr. 125 per la parte riferita a Planude[26]. L'attribuzione dello studioso russo è, a mio giudizio, del tutto plausibile[27]; se anche si fosse voluto respingerla, sarebbe stato necessario introdurre un lemma con numerazione seguìta da *e*. Fra gli scribi dei restauri e delle aggiunte quattrocentesche sono da annoverare, appunto, Eugenikos (FONKIČ, tav. ιζ')[28] e Ἰσίδωρος (Isidoro di Kiev), limitatamente ai ff. 42ʳ, l. 7–42ᵛ, l. 6; 43ʳ, l. 9 *ab imo*–44ʳ; 307ᵛ (ll. 18–22) [FONKIČ, tav. ις' (riferimento presente in Rep. I/A, nr. 155)]; per quest'ultimo copista il codice non è riportato nella rubrica corrispondente di Rep. III (nr. 258).

Ecco qualche precisazione sulla cerchia dei Malaxoi e su altri copisti greci attivi a Roma nella seconda metà–fine del XVI secolo. Ribadisco che la mano di Ἰωάννης Μαλαξός (nr. 282) non è presente nel Vat. gr. 834 (atti del VI e del VII Concilio ecumenico), come al contrario indicato in Rep. III[29]; lo stesso scriba ha sicuramente vergato il Vat. gr. 2386 (antologia di scritti medici)[30], che invece è escluso dalla lista; a Ioannes ho già attribuito, sia pure abbastanza di recente, il Vat. Reg. gr. 86 (Scilitze)[31], riportato da Gamillscheg.

[26] Rep. I/A, nr. 259 bis. *E silentio* si deduce anche che Gamillscheg ha optato di non considerare più come esemplari prodotti «unter Anleitung des Autors» e recanti *marginalia* del grande studioso bizantino i Vat. Reg. gr. 132 e Vat. Reg. gr. 133, contenenti le traduzioni da Ovidio dello stesso Planude: E. GAMILLSCHEG, Autoren und Kopisten. Beobachtungen zu Autographen byzantinischer Autoren. *JÖB* 31/2 (1981) [= XVI. Internationaler Byzantinistenkongreß. Wien, 4.–9. Oktober 1981. Akten I/2. Wien 1981] 379–394, precis. 391 (parole citate ibid. 391, n. 40).

[27] Si consulti anche Mariarosa FORMENTIN, La grafia di Massimo Planude. *JÖB* 32/4 (1982) [= XVI. Internationaler Byzantinistenkongreß. Wien, 4.–9. Oktober 1981. Akten II/4. Wien 1982] 87–96, precis. 94, 96, nonché, più recentemente, Inmaculada PÉREZ MARTÍN, La "escuela de Planudes": notas paleográficas a una publicación reciente sobre los escolios euripideos. *BZ* 90 (1997) 73–96, precis. 75s. Su tutta la questione qui sommariamente descritta cfr. ora più in dettaglio DE GREGORIO, Manoscritti greci patristici (cit. a n. 5) 345–346.

[28] In aggiunta alle parti segnalate in Rep. III (vale a dire ff. 1ʳ; 3ʳ⁻ᵛ; 286ᵛ–294ʳ, ll. 1–2), si possono assegnare a Eugenikos anche i ff. 278ʳ (tit.), 306ᵛ (in basso), 307ʳ, come indicato da Fonkič, nonché, a mio giudizio, i ff. 2ᵛ (metà inf.), 307ᵛ (ll. 1–18), 308ʳ. La presenza di una nota di possesso del teologo antiunionista (f. 1ʳ: trascrizione in DE GREGORIO, Manoscritti greci patristici [cit. a n. 5] 344, n. 84) avrebbe dovuto indurre a registrare il manoscritto come «⁺Vat. Urb. gr. 125».

[29] Sul codice, copiato da Manuel Malaxos e da due collaboratori anonimi, cfr. G. DE GREGORIO, Il copista greco Manouel Malaxos. Studio biografico e paleografico-codicologico (*Littera Antiqua* 8). Città del Vaticano 1991, spec. 20–21, 63, 66, 84, 85, 159, 187–188, 190, 191 (con tavv. 1, 19, 22); si veda ora anche E. LAMBERZ, Von der Handschrift zum Druck: Die Akten des Nicaenum II in der *Editio Romana* von 1612. *Annuarium Historiae Conciliorum* 30 (1998) 328–370, spec. 336, 341.

[30] Cfr. J. A. M. SONDERKAMP, Untersuchungen zur Überlieferung der Schriften des Theophanes Chrysobalantes (sog. Theophanes Nonnos) (*Ποικίλα Βυζαντινά* 7). Bonn 1987, precis. 212–213; sul codice si veda ora DE GREGORIO, Studi II (cit. a n. 24) 202–203 (con tavv. 9–10); a questo contributo si rimanda anche per informazioni dettagliate sull'attività di Ioannes Malaxos.

[31] DE GREGORIO, Studi II (cit. a n. 24) 200–201 (con tav. 6). Segnalo qui ancora che un codice sottoscritto da Ioannes Malaxos (Mosqu. GIM Synod. gr. 459 Savva [234 Vladimir], Giovanni Cantacuzeno, *Contra Mahometem*; 1° ottobre 1568; menzione del solo nome di battesimo) è riprodotto in AMFILOCHIJ, Paleografičeskoe opisanie grečeskich rukopisej IV (XV–XVII v.). Moskva 1880, tav. XVIII (metà sup., a sinistra).

Quanto a Μανουὴλ Μαλαξός, nell'elenco di nr. 415 si trovano, rispetto ai miei lavori, un'addizione (Vat. gr. 1570) e alcune omissioni, che riguardano i codici Rom. Vallicell. F 9 (gr. 78), ff. 164ʳ–179ᵛ (Giovanni Crisostomo), che pure era registrato in Rep. I/A, nr. 250, Vat. gr. 2358 e Vat. Ott. gr. 224, entrambi trascritti per intero dal copista e recanti testi giuridici[32]. Nel Vat. gr. 1181 la scrittura di Manuel Malaxos compare solo ai ff. 1ʳ–121ᵛ, mentre il resto è dovuto a un collaboratore anonimo[33]. Per quel che riguarda quest'ultimo codice, avevo già segnalato gli inserti ad opera di Ἰωάννης Σαγκταμαύρας (risalenti all'epoca della preparazione dell'*Editio Romana* dei Concili ecumenici), in tutto simili a quelli che si riscontrano anche nell'altro manoscritto di Manuel Malaxos appartenuto ad Antonio Agustín, vale a dire il Vat. gr. 1180[34]. A proposito di Sanktamauras, al lungo elenco di Rep. III (nr. 299) si integri anche, a quanto ho potuto stabilire sulla base della scrittura, Vat. gr. 978 (Teofane, *Chronographia*), ff. 1ʳ–38ᵛ (cart.), 42ʳ⁻ᵛ, 126ʳ⁻ᵛ (entrambi perg.) [restauro]; inoltre, l'identificazione della mano del Cipriota al servizio del Papa nel Rom. Vallicell. R 26 (gr. 125) risulta, nella rubrica del «Repertorium», incompleta[35]. La monografia su Malaxos andava ricordata anche nella bibliografia sul lemma nr. 283 (Ἰωάννης Μαυρομάτης), in riferimento al Vat. gr. 608[36], nonché per i nrr. 154 (Guglielmo Sirleto), 418 (Μανουὴλ Προβατάρης), 502 (Νικόλαος Μαλαξός). Nella stessa pubblicazione viene, fra l'altro, accolta l'identificazione fra collaboratore *C* (*sigma*) di Probatares e Camillo Zanetti, suggerita da P. Canart[37]. Più recentemente, Brigitte MONDRAIN (*BZ* 84/85 [1991/1992] 377s.), riprenden-

[32] Su questi tre codici cfr. DE GREGORIO, Il copista greco Manouel Malaxos (cit. a n. 29), spec. 44 n. 10, 63, 65, 66, 72, 75, 140–141, 171–172, 197–198, 202; sul Vat. gr. 2358 si veda, inoltre, dello stesso, Studi su copisti greci del tardo Cinquecento: I. Ancora Manuel Malaxos. *RHM* 37 (1995) 97–144, spec. 115–119. Ulteriori notizie su Manuel sono reperibili in ID., Studi II (cit. a n. 24) 257–261 (con tav. 28).

[33] Cfr. DE GREGORIO, Il copista greco Manouel Malaxos (cit. a n. 29), spec. 66, 87, 159–161, 190–191, tav. 31; LAMBERZ, Von der Handschrift zum Druck (cit. a n. 29) 336–352 e tavv. 1, 3–5, 8–11.

[34] Cfr. DE GREGORIO, Il copista greco Manouel Malaxos (cit. a n. 29) 189, 191 (citazione da integrare alla voce *Lit.* in Rep. III, nr. 299, ove pure l'indicazione dei fogli annessi dal Sanktamauras nei Vat. gr. 1180 e Vat. gr. 1181 non è del tutto precisa); per il Vat. gr. 1181 si consulti ora anche LAMBERZ, Von der Handschrift zum Druck (cit. a n. 29) 339–342 (con tav. 4: intervento marginale del Sanktamauras).

[35] Ai ff. 23ʳ–32ʳ, segnalati in Rep. III, nr. 299, si aggiungano i ff. 53ʳ–54ᵛ (Fozio), 72ʳ, 73ʳ, 74ᵛ (piccole strisce di carta con elenchi di titoli di opere letterarie), 130ʳ–132ᵛ (brevi brani patristici), 134ʳ–138ᵛ (materiale conciliare), 139ʳ–156ᵛ (testi patristici); vd. ora DE GREGORIO, Costantinopoli–Tubinga–Roma (cit. a n. 6) 94s., n. 244.

[36] DE GREGORIO, Il copista greco Manouel Malaxos (cit. a n. 29) 26–28.

[37] Ibid. 88, n. 93; P. CANART, Nouvelles recherches et nouveaux instruments de travail dans le domaine de la codicologie. *Scrittura e Civiltà* 3 (1979) 267–307, precis. 299, n. 92 (ivi si avanza anche l'identificazione del copista ἐπί di Probatares con Francesco Zanetti; ma la questione non è stata ancora dibattuta). Lo scriba *C* fu per la prima volta individuato in ID., Les manuscrits copiés par Emmanuel Provataris (1546–1570 environ). Essai d'étude codicologique, in: Mélanges Eugène TISSERANT VI (*StT* 236). Città del Vaticano 1964, 173–287, precis. 203–204 (sul collaboratore ἐπί cfr. ibid. 202–203).

do la questione della «Camillusschrift», ha messo in discussione tale ipotesi. Ora, in Rep. III, nr. 351, vengono attribuiti a Camillo Zanetti tutta una serie di manoscritti che Canart aveva segnalato come opera dello scriba *C*[38]. Se tale identificazione, come sono ancora incline a credere, va conservata, allora si dovrebbe aggiungere all'elenco dei prodotti vergati da Camillo Zanetti anche il Vat. Ott. gr. 34 (Teodoreto di Cirro), che tra l'altro fu postillato da Arnoldus Arlenius[39].

Ancora qualche rettifica da apportare a lemmi sparsi qua e là nel «Repertorium». Fra i codici da ascrivere alla mano di Ἰωάννης Σκουταριώτης sono inspiegabilmente assenti al nr. 302 i Vat. Pal. gr. 164 e Vat. Pal. gr. 165, che fanno parte di un'edizione aristotelica quasi completa (Vat. Pal. gr. 159–165), copiata dal Tessalo a Firenze intorno al 1442 (data del Vat. Pal. gr. 159, sottoscritto) per Giannozzo Manetti[40]. A nr. 464 (Μιχαὴλ Λουλλούδης) andava segnalato come supplemento a Rep. II, nr. 385, anche il Par. Coisl. 84 (Boezio/Planude; bilingue)[41]. I *marginalia* sporadici presenti nel Vat. gr. 226 (secondo tomo di un'edizione platonica copiata in una raffinata scrittura arcaizzante del XIII/XIV secolo) sono attribuiti in Rep. III, nr. 534, a Palla Strozzi; tuttavia, tali annotazioni erano già state in precedenza riferite a Manuel Chrysoloras[42]. Sebbene le scritture del maestro e

---

[38] Si tratta dei Vat. gr. 1042, Vat. gr. 1054 (parz.), Vat. gr. 1429 (parz.), Vat. gr. 1457, Vat. gr. 1475, Vat. gr. 2365, Vat. gr. 2572 (parz.). Questi codici, assieme ad alcuni altri esclusi da Gamillscheg, sono compresi nella lista di Canart, Provataris (cit. a n. 37) 204. Ricordo ancora che in Rep. III, nr. 351, è menzionato tra i volumi copiati da Camillo Zanetti il Vat. gr. 960 (parz.), che Canart, op. cit. 203, assegna allo scriba ἐπί.

[39] Ho riferito il Vat. Ott. gr. 34 (per intero, tranne una esigua porzione di testo) a Camillo Zanetti in De Gregorio, Il copista greco Manouel Malaxos (cit. a n. 29) 157, n. 50. I *marginalia* di Arlenius nel codice sono registrati in Rep. III, nr. 48.

[40] Cfr. D. Harlfinger, Die Überlieferungsgeschichte der Eudemischen Ethik, in: Untersuchungen zur Eudemischen Ethik. Akten des 5. Symposium Aristotelicum, hrsg. v. P. Moraux und D. Harlfinger (*Peripatoi* 1). Berlin 1971, 1–50, precis. 9–10, nonché, per il Vat. Pal. gr. 165, Ch. Brockmann, Zur Überlieferung der aristotelischen Magna Moralia, in: Symbolae Berolinenses für Dieter Harlfinger, hrsg. v. Friederike Berger u. a. Amsterdam 1993, 43–80, precis. 48, 66s. (il contributo è citato in Rep. III, esattamente per le pp. qui ricordate). Per l'identificazione della mano di Skutariotes nei due codici (come negli altri Palatini di Aristotele) si veda già Stevenson, Codices manuscripti Palatini Graeci (cit. a n. 13) 88, nonché Vogel – Gardthausen, Schreiber (cit. a n. 9) 199. I Pal. gr. 159–163 (di cui, oltre a 159 [con indicazione cronologica], anche 160 e 163 recano la menzione del nome del copista) sono registrati in Rep. III.

[41] Cfr. G. De Gregorio, Per uno studio della cultura scritta a Creta sotto il dominio veneziano: i codici greco-latini del secolo XIV. *Scrittura e Civiltà* 17 (1993) 103–201, spec. 152–163, tavv. 18–23 (tale contributo è menzionato in Rep. III, nr. 464, alla voce *Lit.*). Su Lulludes si veda ora anche A. Bravo García – Inmaculada Pérez Martín, Un nuevo manuscrito copiado por Miguel Luludes: el *Escorialensis* Σ. III. 11. *BollGrott* n. s. 52 (1998) [= Ὀπώρα. Studi in onore di mgr Paul Canart per il LXX compleanno II, a c. di S. Lucà e Lidia Perria] 227–234 (con 2 tavv.).

[42] Cfr. A. Rollo, La lettera consolatoria di Manuele Crisolora a Palla Strozzi. *Studi Umanistici* 4/5 (1993/1994) 7–85, precis. 22s. (con n. 1 di p. 23). Il Vat. gr. 226 (la cui prima parte è rappresentata dal Vat. gr. 225) è uno dei manoscritti posseduti dalla famiglia Chrysoloras che recano il titolo bilingue (vd. Anna Pontani, Primi appunti sul Malatestiano D.XXVII.1 e sulla biblioteca dei Crisolora, in: Libraria Domini. I manoscritti della

dell'allievo possano essere talvolta confuse, sarei più propenso a riconoscere qui la mano del grande intellettuale bizantino, che si distingue da quella del discepolo fiorentino per un aspetto più rotondeggiante (talora con alcuni lievi squilibri modulari), meno squadrato e angoloso (vedi soprattutto le aggiunte ai ff. 235^r, 242^r) e per un tracciato più fluido. Un ulteriore manoscritto, in cui ritengo di aver identificato la mano di Palla Strozzi in numerose e talvolta assai ampie integrazioni marginali, è rappresentato dall'Erodoto Vat. Urb. gr. 88 (ad es. ff. 37^r, 38^r, 43^r, 50^v, 53^r, 62^r, 72^r, 86^r, 130^v, 143^v, 175^v–176^r *et alibi*); sul codice ho in preparazione uno studio. Alla rubrica relativa a Σίλβεστρος Συρόπουλος (nr. 574) sarebbe stato opportuno inserire una voce *Errata* comprendente i Vat. gr. 406 e Vat. gr. 433[43]. La mano di Στέφανος (Μηδείας) nel Vat. Urb. gr. 143, giustamente elencato in Rep. III, nr. 584, era già stata identificata da A. Turyn, The Byzantine Manuscript Tradition of the Tragedies of Euripides. Urbana (Ill.) 1957, 68.

Faccio qui seguire una lista di ulteriori addizioni bibliografiche; Ἀριστόβουλος Ἀποστόλης (nr. 46): G. De Gregorio–P. Eleuteri, Per un catalogo sommario dei manoscritti greci dei *Commentaria in Aristotelem Graeca et Byzantina*: specimen (Leiden, Modena), in: Symbolae Berolinenses (cit. a n. 40) 117–167, spec. 121, n. 12, 154–156, 158–159, 161, 162 (la stessa pubblicazione andava menzionata anche ai nrr. 31, 34, 76, 91, 98, 168, 189, 197, 300, 351, 363, 433, 468, 520, 534); Θεοδώρα Ῥαούλαινα (nr. 206): R. S. Nelson, Theodore Hagiopetrites, A Late Byzantine Scribe and Illuminator (*Öster. Akad. Wiss. Veröff. Komm. Byz.* IV). Wien 1991, spec. 33–34, 50[44]; Ciriaco d'Ancona (nr. 357): De Gregorio, Attività scrittoria a Mistrà (cit. a n. 22) 247–249, tav. 2, Anna Pontani, *Θησαυρίσματα* 24 (1994) 37–148 (con 7 figg.); Μανουὴλ Βουκελλάρος (nr. 408): Annemarie Weyl Carr, Thoughts on the Production of Provincial Illuminated Books in the Twelfth and Thirteenth Centuries, in: Scritture, libri e testi (cit. a n. 3), 684–688 (con tav. 5)[45]; il riferimento a I. Spatharakis,

---

Biblioteca Malatestiana: testi e decorazioni, a c. di F. Lollini e P. Lucchi. Bologna 1995, 353–386, spec. 354, 357, 373, 374). In Rep. III manca del tutto un lemma dedicato a Manuel Chrysoloras. Ricordo ancora che a quest'ultimo sono stati assegnati anche i *marginalia* intesi a ripristinare il greco corrotto del testo di Suetonio nel Rom. Vallicell. B 26: V. Fera, Un nuovo libro della biblioteca del Salutati, in: *Munusculum*. Studi in onore di Fabio Cupaiuolo, a c. di G. Polara. Napoli 1993, 25–36, precis. 34–36.

[43] Entrambi attribuiti a Syropulos (il Vat. gr. 433 con riserva e limitatamente ai ff. 1^r–80^v) in Bibliothecae Apostolicae Vaticanae codices manu scripti recensiti (...) Codices Vaticani graeci, II: Codices 330–603, rec. R. Devreesse. In Bibliotheca Vaticana 1937, 110, 160–162, e registrati in Patrineles, Ἕλληνες κωδικογράφοι (cit. a n. 23) 111. Canart, Scribes (cit. a n. 12) esclude senz'altro il Vat. gr. 433, ma ritiene probabile l'identificazione per il Vat. gr. 406; cfr. ora De Gregorio, Manoscritti greci patristici (cit. a n. 5) 335s., n. 55.

[44] Come dimostrano questo e altri contributi (cfr. ad es. R. S. Nelson – J. Lowden, The Palaeologina Group: Additional Manuscripts and New Questions. *DOP* 45 [1991] 59–68; Inmaculada Pérez Martín, Irene Cumno y el 'taller de la Paleologuina'. *Scrittura e Civiltà* 19 [1995] 223–234) non è più così scontato come vorrebbe Gamillscheg che la nipote di Michele VIII, attiva quale copista, sia anche la committente dei manoscritti, finemente decorati e vergati per lo più in scrittura mimetica, noti sotto il nome di «gruppo della Paleologina».

[45] Ivi si replica, a mio avviso con ottimi argomenti, alle obiezioni mosse da E. Gamillscheg, Fragen zur Lokalisierung der Handschriften der Gruppe 2400. *JÖB* 37 (1987) 313–321, circa l'attribuzione all'area cipriota-palestinese dell'intero gruppo di manoscritti (quasi tutti vergati in «stile *epsilon*») appartenenti, sotto il profilo artistico, alla cosiddetta

Corpus of Dated Illuminated Manuscripts to the Year 1453 (*Byzantina Neerlandica* 8). Leiden 1981, che era puntualmente registrato nei lemmi di Rep. II, si trova, per giunta in maniera incompleta, unicamente al nr. 569 di Rep. III; sarebbe stato necessario inserire la menzione di quest'opera anche ai nrr. 8, 10, 15, 59, 63, 88, 135, 279, 308, 325, 358, 370, 408, 471, 494, 524, 554, 590 (tutti relativi a copisti per la prima volta contemplati nel «Repertorium»).

Per quanto riguarda le indicazioni del contenuto dei manoscritti repertoriati, non ci si può esimere dal segnalare almeno che ai nrr. 365 (a proposito del Vat. Reg. Pii II gr. 13), 418 (Vat. gr. 724 e Vat. gr. 1204), 440 (ancora Vat. gr. 1204) e 520 (Vat. gr. 1663) l'opera menzionata è il *Dialogus contra Iudaeos* di Andronico Paleologo (Andronico Comneno Brana Ducas Paleologo, cugino dell'imperatore Andronico II) e non dell'imperatore Andronico I Comneno, come pure si leggeva fino a non molto tempo fa e come è attestato in numerosi cataloghi di manoscritti. Inoltre, il trattato copiato nel Vat. gr. 1122 (nr. 306), assieme ad altre versioni da testi latini, è il *De Trinitate* di Boezio tradotto da Manuele Caleca e non da Demetrio Cidone. Al nr. 299 andava specificato che il Vat. Chis. R. V. 35 (gr. 29) contiene sia l'originale greco sia la traduzione latina (opera di Federico Mezio) della *Vita* di s. Maria Egiziaca dello Ps. Sofronio di Gerusalemme e che Ioannes Sanktamauras copia entrambi i testi disposti su due colonne l'una a fronte dell'altra[46]. Un'ultima imprecisione si riscontra nell'indice; ivi, infatti, sono registrate come località distinte Chania (p. 236) e Kydonia (p. 241), che invece, come è noto, rappresentano due denominazioni, l'una più recente l'altra classica, per la medesima città cretese.

Apportare rettifiche e proporre integrazioni costituisce l'essenza del lavoro sui copisti. Non v'è, dunque, da stupirsi se ci si è qui attardati a presentare una serie di aggiunte e correzioni al III volume del «Repertorium». Tutto ciò è insito nella natura stessa del progetto, che si configura come «work in progress», destinato a quotidiani aggiornamenti. Non si intendano, dunque, le osservazioni qui esposte come frutto di un giudizio negativo verso la pubblicazione che si era chiamati a discutere. Essa rappresenta un punto fermo per i nostri studi e contiene, anche nel III volume, notizie, informazioni e nuove segnalazioni di manoscritti e di copisti, che ne mettono in risalto l'enorme utilità scientifica. Inoltre, va sottolineata la generosità di Gamillscheg, il quale, ben prima della stampa del «Repertorium», ha messo a disposizione della comunità scientifica le sue identificazioni relative a codici conservati a Roma e in Vaticano[47]. L'unico auspicio è che per il IV volume attualmente in preparazione, il quale comprenderà cimeli delle biblioteche di alcuni paesi dell'Europa centrale (in particolare Germania, Austria, Svizzera, Olanda), si sottoponga a un vaglio più rigoroso la bibliografia disponibile sui manoscritti e si rivolga un'attenzione maggiore ai codici sottoscritti già registrati e alle attribuzioni altrove proposte.

Giuseppe De Gregorio

«famiglia 2400». Segnalo, inoltre, che, a quanto si può giudicare da Rep. III/C, tav. 27, non sembrano rilevarsi somiglianze tra la scrittura di Ἀτταλειώτης (copista del Vat. Reg. gr. 62) e quella dei codici della famiglia 2400, come invece supposto in Rep. III/A, nr. 52.

[46] Si veda ora De Gregorio, Costantinopoli–Tubinga–Roma (cit. a n. 6) 96 con n. 246. Indicazioni come «griech.-lat.» oppure «schreibt griechischen und lateinischen Text» si trovano in Rep. III ad es. ai nrr. 362 e 569.

[47] Cfr. ad es. Repertorium Nazianzenum. Orationes. Textus Graecus. V. Codices Civitatis Vaticanae, recc. I. Mossay et L. Hoffmann (*Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums*, N. F., 2. Reihe: *Forschungen zu Gregor von Nazianz* 12). Paderborn–München–Wien–Zürich 1996, 9–10.

Ἱερὰ Μονὴ Ἰβήρων. Κατάλογος ἑλληνικῶν χειρογράφων. Τόμος Α′ (1–100). Περιγραφὴ P. Soterudes. Hagion Oros 1998. λα′, 263 S., 26 Abb. ISBN 960-86086-0-0.

Die Handschriftenschätze des Heiligen Berges gehören zu jenen Beständen griechischer Manuskripte, deren Beschreibung in einem umfassenden Katalog zu den großen Desideraten der Byzantinistik zählt. Mit dem vorliegenden Band wurde mit der Deskription der ersten Zenturie für das Kloster Iberon begonnen, wobei die Erfassung der Codices nach inhaltlichen und kodikologischen Schwerpunkten durch einen Beitrag über die historische Entwicklung der Klosterbibliothek ergänzt wird.

Inhaltlich fällt für den nun erfaßten Fonds der Schwerpunkt an Textzeugen der Bibel bzw. liturgischer und patristischer Texte auf: Von 100 Nummern enthalten 44 die Bibel, weitere 27 die Liturgie bzw. Werke der Kirchenväter. Als zweiter Schwerpunkt sind jedoch Manuskripte grammatikalischen bzw. lexikalischen Inhalts festzustellen, von denen 24 erfaßt werden. Betrachten wir die chronologische Verteilung der Handschriften, entstanden 49 (d.h. fast die Hälfte) im 13. und 14. Jahrhundert, 26 sind dem 10. bis 12. Jahrhundert zuzuweisen, 15 stammen aus dem 15. und 16. Jahrhundert, nur acht aus dem 17. und 18. Jahrhundert.

Die Übersicht über den gesamten Bestand der Bibliothek zeigt, daß in dem Katalog von Soterudes Bibelmanuskripte bzw. Handschriften aus dem 13. und 14. Jahrhundert überproportional vertreten sind: Von 2120 Codices werden 249 (ca. 20%) in den genannten Zeitraum datiert, dagegen 1044 (etwa 50%) dem 17. und 18. Jahrhundert zugewiesen. Für die Codices mit der Heiligen Schrift beträgt der Anteil am Gesamtbestand mit 121 etwa 5%.

Die Beschreibungen enthalten folgende Informationen: Nach der knappen Angabe von Datierung, Beschreibstoff, Format und Schriftspiegel sowie Umfang und Vollständigkeit folgt die Analyse des Inhaltes. Unter ΓΡ finden wir Angaben zur Schrift, ΥΛΗ enthält Angaben zur Qualität des Beschreibstoffes bzw. verweist auf das Schema des Liniensystems, das im Anhang publiziert wird. Für Papier westlicher Technik werden die Wasserzeichen angegeben. ΤΕΤΡ informiert über die Zusammensetzung des Buchblockes und verwendet die von H. Hunger entwickelte Methode der numerischen Angabe, wodurch Lagenzusammensetzung und Textverluste eindeutig definiert sind. ΣΗΜ enthält Notizen aus verschiedenen Epochen, ΣΤΑΧ Angaben zum Einband, ΚΑΤ zum Erhaltungszustand und ΒΙΒΛ die Literatur zum jeweiligen Codex. Erschlossen werden diese Angaben durch Register der datierten Handschriften, der *Incipit*, einen *Index Graecitatis*, der Autoren und Werke und einen Index paläographischer Termini und sonstiger Personen (Kopisten, Besitzer etc.).

Verdienstvoll sind die Darstellung der Linienschemata sowie Schriftproben, v.a. Unterschriften und Besitzvermerke. In einigen Fällen würde sich der Benützer jedoch größere Tafeln wünschen, wenn etwa im Fall von Cod. 80 (Pin. 18) für den Kopisten Gregorios aus dem Jahre 1451/52 Differenzen zwischen dem Duktus des Datierungsvermerkes und des Textes festzustellen sind. Pin. 15 zeigt eine Unterschrift des bekannten Schreibers Theophanes aus dem Jahre 1007, dessen Tätigkeit im Kloster Iberon wohl bekannt ist. Pin. 5 dokumentiert die umfangreiche Subskription von Cod. 16 aus dem Jahre 1042 mit der Erwähnung der Kaiser Michael (IV.) und der Zoe, die als πορφυρογέννητος eingeführt wird. Die selbstbewußte Erwähnung der Epitheta des Patrikios Niketas (πανεύφημος und περίβλεπτος) läßt jedoch vermuten, daß es sich hier trotz der Verwendung des Verbs γράφω um den Auftraggeber handelt, wofür auch die Formulierung ἐν πόθῳ πολλῷ ... γεγραφότος spricht. Niketas hat wohl die Abschrift *veranlaßt*, jedoch nicht selbst geschrieben. Zu

vergleichen wäre für diese Wertung des Bestellers einer Handschrift die Datierung in Cod. 38 aus dem Jahre 1281/82, in der Theodulos, τιμιώτατος ἐν μοναχοῖς im Dativ genannt wird. Kopist ist Symeon Kalliandres, dessen Wirken im Raum Rhodos bekannt ist.

Neben dem Kopisten Theophanes aus dem frühen 11. Jahrhundert ist das Wirken des Schreibers Theophilos im 16. Jahrhundert für das Kloster belegt. Durch die Unterschrift des Cod. Vat. gr. 2545 ist sein *Taufname* Theodosios überliefert, Theophilos ist der Mönchsname dieses Kopisten (E. Gamillscheg unter Mitarbeit von D. Harlfinger und P. Eleuteri, Repertorium der griechischen Kopisten 800–1600. 3. Teil: Handschriften aus Bibliotheken Roms mit dem Vatikan. Fasz. A: Verzeichnis der Kopisten. Wien 1997, 92, Nr. 231). Im späten 16. Jahrhundert erwähnt Symeon Kabasilas das Kloster in einem Brief aus dem Jahre 1588: wie vor kurzem festgestellt werden konnte, wirkte auch Symeon Kabasilas als Kopist und ist etwa in Handschriften des Andreas Darmarios anzutreffen (E. Gamillscheg, *Codices Manuscripti* 18/19 [1997] 125–131 mit Abb. 1–2); in einer Pariser Handschrift verwendet dieser Gelehrte aus der Turkokratia die metrisch bedingte Herkunftsangabe Καρνάνιος (statt Ἀκαρνάνιος).

Umfangreiche Informationen zu den Manuskripten und die Erschließung des Bandes durch verschiedene Register wecken die Hoffnung, daß diesem ersten Band des neuen Kataloges bald die zweite Zenturie folgen wird.

Ernst Gamillscheg

Heinz Ohme, Kanon ekklesiastikos. Die Bedeutung des altkirchlichen Kanonbegriffs (*Arbeiten zur Kirchengeschichte* LXVII). Berlin–New York, Walter de Gruyter 1998. XVII und 666 Seiten. ISBN 3-11-015189-8.

Ungeachtet der reichen Bedeutungsfülle, die das griechische Wort „Kanon" im profanen, im außerkirchlichen Leben besaß, wurde es in der Zeit des frühen Christentums wesentlich auf dreierlei Art verwendet, nämlich für die legitime Sammlung der Schriften des Alten wie des Neuen Testamentes, wie beispielsweise der berühmte 39. Osterfestbrief des Athanasios von Alexandreia aus dem Jahre 367 n. Chr. enthüllt, weiters im Bereich der Bekenntnisbildung des christlichen Glaubens sowie in Zusammenhang mit der Sammlung und Definition von kirchlichen Rechtsbestimmungen, die von den Synoden und den ersten Konzilien erlassen worden sind. Jeder dieser drei Bereiche hat für sich genommen schon oftmals das Interesse der Gelehrten zu wecken gewußt, zum Kanonbegriff existiert eine Vielzahl von philologischen und rechtshistorischen Studien, während sich die theologische Erforschung des Begriffes im wesentlichen auf den Aspekt der Genese der Heiligen Schrift wie der Bekenntnisentwicklung konzentriert. Eine „ganzheitliche" Untersuchung aber, die darum bemüht ist, die verschiedenen Dimensionen dessen, was im Frühchristentum als „Kanon" bezeichnet wurde, in ihrem Zusammenhang zu untersuchen, existierte bislang noch nicht; in diese Richtung gewirkt zu haben, ist das große Verdienst, das H. Ohme zukommt. Besonders lobenswert erscheint uns dabei sein methodisches Vorgehen, das maßgebliche Quellenmaterial erst einmal zu sichten, um die jeweilige spezielle Bedeutung des Kanonbegriffes aus den Texten zu ermitteln und unter dieser Prämisse zu einer Begriffsgeschichte zu kommen, nicht aber, wie es vielfach gängiger Praxis entsprach, von einem wie auch immer gearteten Vorverständnis auszugehen und dergestalt die Interpretation durchzuführen. Ein zusätzliches Anliegen des Autors besteht darin, die engere Bedeutung dessen aufzuspüren, was die frühen Christen unter einem κανὼν ἐκκλησιαστικός verstanden, jenem Terminus, der erstmalig in Verbindung mit den Bestimmungen des Konzils von Nikaia 325 n. Chr. in der Literatur auftaucht und in der älteren Forschung vielfach lediglich im Hinblick auf Synodalbeschlüsse etc. aufgelöst worden ist. – In seiner *Einleitung* (1–17) setzt sich H. Ohme mit den wichtigsten Vertretern eben jener älteren Forschung auseinander, wobei der (den klerikalen Bereich bewußt aussparenden) Untersuchung von H. Oppel, Κανών. Zur Bedeutungsgeschichte des Wortes und seiner lateinischen Entsprechungen (Regula-Norma), *Philologus Suppl.* XXX/4, Leipzig 1937, und den beiden Studien von E. Schwartz, Die Kanonessammlungen der alten Reichskirche, Gesammelte Schriften Bd. IV, Berlin 1960, 159–275, und *Idem,* Bußstufen und Katechumenatsklassen, Gesammelte Schriften Bd. V, Berlin 1963, 274–362, ob ihrer Bedeutung besonderer Raum zugestanden wurde. – Die *Voraussetzungen* (19–58) berühren kurz den Sprachgebrauch der außerchristlichen Antike, dann die Verwendung des Kanonbegriffes in der Septuaginta und bei Philon von Alexandreia, während weitere jüdische Schriften in griechischer Sprache infolge ihres diesbezüglich geringen Wertes zu Recht außer acht gelassen wurden. Interessant sind die Ausführungen zum Neuen Testament, wo „Kanon" nur selten verwendet ist und ausschließlich in den paulinischen Schriften Galater VI, 16 und II. Kor. X, 13–16 begegnet. Der Stelle im Galaterbrief kommt gleichwohl als dem ersten Beleg des Wortes in der christlichen Literatur überhaupt eine besondere Wichtigkeit zu, ist sie doch mit einer theologischen Kernaussage des Apostelfürsten verbunden. Abgerundet wird dieser Part des Buches durch einige Angaben zum Gebrauch des Wortes in den römischen Rechtsquellen und der römischen Jurisprudenz. – Eine wichtige Rolle spielen im *Hauptteil A: Zur Verwendung der Begriffe „Kanon" und „regula" in zentralen theologischen Entwürfen des 2. und 3. Jahrhunderts* (59–239) die Schriften der Kirchenväter Eirenaios von Lyon, Tertullian, Klemens von Alexandreia, Hippolytos von Rom, Origenes und Novatianus. Es zeigt sich, daß die – sich nach und nach in ihrer nunmehrigen Form ausbildende – Heilige Schrift für die Kirchenväter selbstverständlich zur Grundlage eines jeden kanonischen Verständnisses gehört, der Begriff des κανὼν ἐκκλησιαστικός aber weder mit den Texten der beiden Testamente deckungsgleich und hiermit zu identifizieren ist noch ausschließlich die normierenden und ordnenden Bestimmungen der christlichen Lebensführung meint, sondern bereits bei Origenes im frühen dritten Jahrhundert in bezug auf beide Bereiche gleichzeitig seine Anwendung findet. – Die Erkenntnisse, die anhand der Schriften der einzelnen Kirchenväter gewonnen worden sind, werden im folgenden im *Hauptteil B: Zur Verwendung der Begriffe „Kanon" und „regula" in kirchlichen Konflikten und Entscheidungen der ersten drei Jahrhunderte* (241–337) in Verbindung mit zentralen Konflikten der frühchristlichen Zeit wie dem Osterfeststreit am Ende des zweiten Jahrhunderts oder dem Streit um die Buße und die Taufe der Ketzer in der Mitte des dritten Jahrhunderts überprüft: unter anderem ergibt sich hier eine Benutzung des Wortes „Kanon" als ein *terminus technicus* für die zeitlich festgelegte und gleichbleibende Bußfrist der öffentlichen Buße. – Im *Hauptteil C: Zum kirchlichen Kanon-Begriff nach der „Konstantinischen Wende"* (339–569) führt H. Ohme seine Leser in den nach traditioneller Forschungsmeinung engeren Bereich der Begriffe „Kanon" und κανὼν ἐκκλησιαστικός. Die frühen Synoden wie etwa die von Arles im Jahre 314 n. Chr. oder die schwer zu datierende Klerikerversammlung zu Gangra in Paphlagonien gebrauchen die Termini in Zusammenhang mit ihrer Beschlußfassung aber nicht, sie arbeiten ebenso wie auch das Konzil von Nikaia in seiner ursprünglichen Form mit dem verwandten Begriff des ὅρος – Horos, der zu dieser Zeit allein als „zitierbare, formulierte, positive Bestimmung im Sinne eines kirchlichen Beschlusses" zu verstehen ist. Erst um das Jahr 330 n. Chr. werden die Beschlüsse von Nikaia im nachhinein erstmalig als Kanones bezeichnet, dies auf der Synode von Antiocheia; eine – zunächst regionale –

Entwicklung wird damit eingeleitet, die sich aber im Verlauf des vierten Jahrhunderts allgemein durchsetzen sollte. – Im *Resümee* (570–582) wird dann nochmals als Ergebnis der vorliegenden Untersuchung betont, daß der Begriff „Kanon", der wesentlich durch seine Benutzung in den genannten Paulusbriefen zu einem Terminus der Kirche geworden ist, während er etwa im römischen Rechtsleben kaum eine Rolle gespielt hat, bis zum vierten Jahrhundert stark an Bedeutung gewinnt und schließlich einen Oberbegriff meint, der unter Zugrundelegung der Heiligen Schrift auf Fragen des christlichen Bekenntnisses, der Lebensgestaltung wie auch der kirchlichen Ordnung Anwendung findet, Aspekte in sich vereint, die sich in den Wendungen κανὼν τῆς ἀληθείας, κανὼν τῆς πίστεως, κανὼν ἐκκλησιαστικός und κανὼν τῆς ἐκκλησίας ausdrücken lassen. – Ein *Literatur- und Abkürzungsverzeichnis*, unterteilt in *1. Quellen und Übersetzungen* (583–593) und *2. Literatur* (593–619), sowie das *Register*, unterteilt in *1. Stellen* (621–641), *2. Griechische Wörter* (642–646), *3. Lateinische Wörter* (647–649), *4. Sachen/Begriffe/Namen* (650–663) und *5. Moderne Autoren* (*in Auswahl*) (664–666), runden eine Darstellung ab, zu der man den Autor ob ihrer Gelehrsamkeit, ihrer klugen Auswahl des untersuchten Materials, ihrer gediegenen Dokumentation und gelungenen Präsentation nur beglückwünschen kann. Der Kanonbegriff der frühchristlichen Zeit darf mit vorliegender Publikation als aufgearbeitet gelten, wünschenswert wäre vielleicht nur noch ein Ausblick auf die späteren Jahrhunderte, auf die Verwendung des Terminus in der byzantinischen Zeit gewesen, ein kurzes Eingehen etwa auf das Phänomen, daß eine Synode mittelalterlichem Denken gemäß, so sie sich als „oikumenisch" versteht, unbedingt Kanones zu erlassen hatte, ein Anliegen, dem ja bekanntlich die Synode *in Trullo* 692 n. Chr. in der Ergänzung des fünften Konzils 553 n. Chr und des sechsten Konzils 680/81 n. Chr., beide zu Konstantinopel, ihre Existenz verdankt. Die Erörterung einer anderen Bedeutungsebene, die die Byzantiner mit dem Terminus „Kanon" verbunden haben, wäre ebenfalls reizvoll gewesen: gemeint ist der liturgische Kanon, jene Erweiterung des Kontakions zu neun Oden mit wiederum je drei oder mehr Strophen, als deren Erfinder der bedeutende Theologe Andreas von Kreta (ca. 660–740 n. Chr.) gilt. Doch soll dies lediglich als eine Anregung zu weiteren Forschungen verstanden werden, die Verbindung zu der glanzvollen und gelehrten Darstellung H. Ohmes ist selbstverständlich in keinster Weise zwingend, sondern lediglich ergänzend, im Sinne eines „ganzheitlichen" Verständnisses dieses so vielschichtigen Begriffes aber auf keinen Fall ohne Reiz.

Andreas Külzer

Preacher and Audience. Studies in Early Christian and Byzantine Homiletics. Edited by Mary B. Cunningham and Pauline Allen (*A New History of the Sermon* 1). Leiden, Brill 1998. IX, 370 S. ISBN 90-04-10681-2.

Im Jahr 1992 begründeten die beiden Herausgeberinnen dieses Sammelbandes das Arbeitsprojekt „Early Christian and Byzantine Homilies and their Reception" zur Erforschung der frühchristlichen und byzantinischen Predigt unter besonderer Berücksichtigung aller Fragen, die den Zuhörerkreis betreffen. Bereits in einer einschlägigen Sektion auf der International Patristics Conference in Oxford August 1995 konnten erste Ergebnisse der Arbeitsgruppe vorgetragen werden, vor allem aber auf einem Kolloquium, das unmittelbar nach dem Kopenhagener Byzantinistenkongreß im August 1996 wiederum in Oxford stattfand. Die Referate dieser Konferenz, insgesamt 13, welche die acht Jahrhunderte vom Pastor Hermae bis zu Kaiser Leon VI. umfassen, sind im vorliegenden Band

veröffentlicht. Nach einer Einleitung der Herausgeberinnen, welche die methodischen Fragen an den Gegenstand vorstellt und die wichtigsten Ergebnisse zusammenfaßt, und einigen grundsätzlichen Überlegungen von A. Olivar zur frühchristlichen Predigt[1] beginnt A. Stewart-Sykes mit einem Vergleich zweier Predigten in griechischer Sprache aus Rom, dem „Hirten" des Hermas (frühes 2. Jh.) und einer Homilie des „Hippolyt" auf die Psalmen, welche der Vf. dem früheren der beiden vermuteten Autoren des hippolytischen Corpus (frühes 3. Jh.) zuweist. Hermas, der über eine eigene Hauskirche verfügt, will in erster Linie Charismatiker und Prophet sein und erhebt keinen Anspruch auf höhere Bildung. Er und seine Zuhörer gehören einer sozialen Gruppe mittleren Wohlstandes an. Die an der Diatribe orientierte exegetische Predigt des „Hippolyt" wurde wohl in einer kirchlichen Schule vorgetragen, in der man besonderen Wert auf die Deutung der Heiligen Schrift legte.

Die Predigten des theologischen Lehrers Origenes sind gemäß A. Monaci Castagno in einem einfachen, schmucklosen Stil verfaßt, der vor allem auf Unterweisung zielt. In der Hafenstadt Cäsarea, wo Origenes lebte und wirkte, waren seine Zuhörer im wesentlichen Heidenchristen, die in Handel und Gewerbe tätig waren und daher über eine geringe theologische Vorbildung verfügten.

A. Meredith untersucht je eine Predigt der drei Kappadokier, welche das Thema der sozialen Wohltätigkeit behandelt, und kommt zu dem Ergebnis, daß diese Homilien eher die umfassende Bildung der Verfasser als deren Kontakt zum Publikum erkennen lassen. Vor einer schwierigen Aufgabe stand W. Mayer mit ihrem Beitrag über Johannes Chrysostomos. Von ihm liegt nicht nur ein überwältigendes homiletisches Material vor, es ist auch besonders reich an Informationen über eine Interaktion des Predigers mit seinen Zuhörern. Die umfassende Auswertung dieses Materials mußte die Vf. der Zukunft überlassen. Sie beschränkt sich auf einen methodisch richtungweisenden Überblick über die mannigfachen Perspektiven der Interpretation, in dem sie u. a. fünf Grundsatzfragen stellt. Die erste betrifft die Zusammensetzung des Zuhörerkreises, der von außerordentlicher Vielfalt war. Als Ort der Predigten kann sie einige Kirchen in Antiochien und Konstantinopel bestimmen. Ferner fragt sie nach dem Zusammenhang zwischen dem Anlaß und dem Publikum der Predigt, nach den vielfältigen Reaktionen der Zuhörer und nach den Gründen, warum sie sich zur Predigt einfanden.

K.-H. Uthemann sucht in seinem Beitrag nachzuweisen, daß Severian von Gabala (um 400) in seinen Predigten der Diatribe verpflichtet ist. Er definiert sie als eine Form der Rede, die den Zuhörern die Vorstellung vermittelt, in einem aktiven Dialog mit dem Redner zu stehen, und bringt für die Verwendung dieser Form Beispiele aus Severians Predigten bei. Man kann in diesem Fall also von einer gelenkten Interaktion zwischen Prediger und Zuhörerkreis sprechen. Severian fügt aber auch Dialoge biblischer Personen in seine Predigten ein, um ihre dramatische Wirkung zu erhöhen.

J. H. Barkhuizen behandelt die Predigten des Proklos, Patriarch von Konstantinopel (434–446), die als rhetorisch wie theologisch höchst anspruchsvoll gelten, und stellt die Frage, ob dieses Niveau ihre Verständlichkeit eher gefördert oder behindert habe. Er plädiert dafür, daß man im damaligen Konstantinopel eine kultivierte Sprachtechnik eher als anregend empfand und eine solide theologische Argumentation geradezu erwartete. Die Verwendung fiktiver Dialoge zur Dramatisierung scheint bei Proklos noch vielfältiger

[1] Hier sei auf das grundlegende Werk des Vf. in spanischer Sprache verwiesen: La predicación cristiana antigua, Barcelona 1991.

entwickelt zu sein als bei Severian. Er setzt sich ferner mit andersgläubigen Zuhörern seiner Predigten wie Juden und Häretikern gelegentlich in direkter Anrede auseinander.

P. Allen wendet sich gegen die gelegentlich vertretene Meinung, im 6. Jh. sei die Predigt in Verfall geraten, und führt dagegen nicht nur zahlreiche Homiletiker an diversen Orten, sondern auch deren vielfältige Thematik, ausgefeilten Stil und exegetische Methode ins Feld. Etwas ausführlicher geht sie auf Severus von Antiochien und Leontios von Konstantinopel ein und beobachtet vor allem beim ersteren eine lebhafte Interaktion mit seinem Publikum.

Bei Anastasios Sinaites (7. Jh.), über dessen Lebensumstände noch manche Unsicherheit besteht, liegt gemäß J. Munitiz der paradoxe Fall vor, daß wir mehr über die Reaktion seiner Zuhörer als über seine Predigten selbst wissen. Von diesen sind nur sieben überliefert, die zur Frage der Zuhörerschaft wenig hergeben, aber aus seinen anderen Werken, vor allem aus seinen „Fragen und Antworten" (Ἐρωταποκρίσεις), sind über deren Mentalität[2] wertvolle Informationen zu gewinnen. Viele dieser Fragen wurden offenbar von einfachen Leuten gestellt, die unter islamischer Herrschaft lebten und in dieser Situation Orientierung für ein Leben nach christlichen Grundsätzen suchten.

Die zehn erhaltenen Predigten des Johannes von Damaskos, mit denen sich der Beitrag von A. Louth beschäftigt, geben kaum Auskunft über den Ort des Vortrages und die Zuhörerschaft. Man könnte allenfalls aus ihrer inhaltlichen Verwandtschaft zum theologischen Traktat auf ein gebildetes Publikum schließen, dem sich auch die stellenweise dichterische Qualität der Sprache, die der Vf. beobachtet, eher erschlossen hätte.

Anhand einer repräsentativen Auswahl stellt M. B. Cunningham die Predigten des Andreas von Kreta (um 700) vor, deren stark rhetorisierte Diktion, gesuchte Wortwahl und Ferne von der gesprochenen Sprache Zweifel aufkommen lassen, ob sie einem durchschnittlichen Publikum verständlich waren. Seine Zuhörer müssen zumindest über eine gewisse Übung in der Aufnahme rhetorischer Texte und zudem, wie eine entsprechende Tendenz der Predigten vermuten läßt, über mystische Erfahrungen verfügt haben. Doch ist auch ein Bemühen des Predigers um attraktive und bildhafte Gestaltung der Homilien zu erkennen, z.B. durch Verwendung fiktiver Dialoge oder Monologe der vorkommenden Personen.

N. Tsironis stellt zwei Prediger des 9. Jh.s nebeneinander, den Patriarchen Photios und den ihm befreundeten Metropoliten Georgios von Nikomedien. Aus dem anspruchsvollen Stil der Photios-Predigten schließt die Vf. auf einen gebildeten, aus einigen Anspielungen auf einen aristokratischen Hörerkreis; auch als Hörer des Georgios vermutet sie eher gebildete Laien. Die umfangreichere handschriftliche Überlieferung scheint ein höheres Interesse der Nachwelt an den Predigten des Georgios zu dokumentieren. Seine antijüdische Polemik deutet die Vf., wie auch Cunningham im Fall des Andreas, als ein Mittel, die positiven Seiten des Christentums durch Antithese stärker hervorzuheben.

Th. Antonopoulou schließlich behandelt die Predigten der Zeit um 900 und kann als Besonderheit feststellen, daß neben Klerikern nun auch Laien (Beamte, Literaten und sogar der Kaiser selbst) unter den Verfassern anzutreffen sind. Der produktivste Homiletiker dieser Zeit ist Kaiser Leon VI., von dem Predigten zu fast allen höheren Festen des Kirchenjahres vorliegen[3]. In der Regel predigte er in diversen Kirchen Konstantinopels, gelegentlich auch vor einem ausgewählten Publikum.

---

[2] Zur Bedeutung der Erotapokriseis des Sinaiten für die Mentalitätsgeschichte vgl. bereits J. Haldon in: A. Cameron – L. Conrad (Hgg.), The Early Medieval East, Princeton 1992, 107–147.

[3] Vgl. die Monographie der Vf.: The Homilies of Emperor Leo VI, Leiden 1997.

Die Autoren dieses Bandes versäumen es nicht, jeweils die Frage nach der Zuhörerschaft der Predigten zu stellen; es ist nicht ihnen anzulasten, daß sich eine Interaktion zwischen Prediger und Publikum in den späteren Jahrhunderten kaum noch belegen läßt. Im ganzen ist der Band jedenfalls, was die Methodik der Fragestellung an den Gegenstand betrifft, von beeindruckender Geschlossenheit. So kann man dem Projekt nur eine Weiterführung in gleicher Qualität wünschen.

Franz Tinnefeld

Griechenland und das Meer. Beiträge eines Symposions in Frankfurt im Dezember 1996. Herausgegeben von Evangelos Chrysos, Dimitrios Letsios, Heinz A. Richter und Reinhard Stupperich (*Peleus. Studien zur Archäologie und Geschichte Griechenlands und Zyperns* 4). Mannheim und Möhnesee, Bibliopolis 1999. 222 S. ISBN 3-933925-03-7.

Am 7. und 8. Dezember 1996 fand in Frankfurt am Main unter dem Titel „Griechenland und das Meer" ein Internationales Symposion statt, das das Anliegen verfolgte, besonderen Fragestellungen hinsichtlich der Bedeutung des Meeres für die Kultur und Geschichte des griechischen Siedlungsraumes von der Antike bis zur Gegenwart nachzugehen. Die damals gehaltenen Vorträge sind in dem vorliegenden, ansprechend gestalteten Sammelband zusammengestellt. Nach einem Vorwort des Ausrichters D. Letsios, der einen Teilaspekt der Fragestellung bereits in einer Monographie über das byzantinische Seehandelsrecht kompetent behandelt hat (7–9), und einer allgemeinen Einführung in die Thematik unter dem Titel des Symposions von E. Chrysos (11–13) folgen fünf hier nicht weiter zu behandelnde Beiträge aus dem Bereich der Vorgeschichte und der Althistorie (15–99), bevor mit neun Aufsätzen aus dem Forschungsfeld der Byzantinistik der eigentliche Kern des Buches einsetzt. – J. Koder betont in seinen Ausführungen über die *Aspekte der thalassokratia der Byzantiner in der Ägäis* (101–109) die in den literarischen Quellen wie den Fachschriften eher negativ zutage tretende Gesamteinstellung der Byzantiner zum Meer, das aufgrund konkreter Lebenserfahrungen, aber nicht zuletzt auch vor dem biblisch-christlichen Bildungshintergrund der Zeit immer wieder mit Gefahr und Unsicherheit gleichgesetzt wurde; dieses Phänomen wird durch das Fehlen eines positiv besetzten Ausdruckes in der griechischen Sprache wie beispielsweise *thalassophilia* eindrucksvoll bestätigt. – A. Berger beschreibt anschließend in kurzen Worten *Die Häfen von Byzanz und Konstantinopel* (111–118), geht dabei auf die Anlage der beiden für die Getreideversorgung wichtigen Häfen an der Marmaraküste Konstantinopels ein, die ob ihres leichteren Zuganges den ursprünglich genutzten Naturhafen im Goldenen Horn ins Hintertreffen geraten lassen, bis daß dieser nach den großen Wirtschaftskatastrophen des siebten Jahrhunderts und dem hier erfolgten drastischen Bevölkerungsrückgang seine alte Bedeutung wiedergewinnen kann, seine Stellung dann auch in spätbyzantinischer Zeit infolge der in Galata und Pera angesiedelten italienischen Kolonien und ihrer Wirtschaftskraft zu behaupten vermag. – W. Brandes greift mit seiner Studie über *Das „Meer" als Motiv in der byzantinischen apokalyptischen Literatur* (119–131) eine Thematik auf, die der Unterzeichnende in dieser Zeitschrift (vgl. oben S. 51–76) unabhängig mit leicht verlagertem Schwerpunkt unter dem Titel *Konstantinopel in der apokalyptischen Literatur der Byzantiner* behandelt hat; die ähnlichen Forschungsergebnisse mögen dem geneigten Leser als Zeugnis für den Wahrheitsgehalt beider Untersuchungen dienen. – In der Folge behandelt T. G. Kolias *Die byzantinische Kriegsmarine. Ihre Bedeutung im Verteidigungssystem von Byzanz* (133–139),

präsentiert hier die bekannten Phänomene speziell auch um die folgenschwere Bedeutung des Kontaktes der Byzantiner mit den italienischen Seemächten ab dem Ende des elften Jahrhunderts in der ihm eigenen gewohnt klaren und übersichtlichen Form. – Der Beitrag von G. PRINZING, *Zur Intensität der byzantinischen Fern-Handelsschiffahrt des 12. Jahrhunderts im Mittelmeer* (141–150), ist von besonderem Interesse, wird hier doch eindrucksvoll herausgearbeitet, daß byzantinische Händler auf eigenen Schiffen ab dem zwölften Jahrhundert lediglich in Ägypten und im syrisch-palästinensischen Raum anzutreffen waren, die in der historischen Forschung gerne genannten Kontakte mit Städten wie Montpellier oder Barcelona aber auf italienischen Schiffen erfolgt sind, während man das entsprechende Zeugnis für Béziers ganz zu streichen hat, da hier lediglich eine Verwechselung mit Montpellier vorliegt. – C. G. PITSAKIS äußert sich in seinen *À propos des monastères-armateurs à Byzance: les origines athonites* betitelten Darlegungen (151–164) über die Notwendigkeit verschiedenster Klostergemeinschaften, sei es auf dem Athos, auf Patmos oder gar auf dem Sinai, Kontakte zu Schiffseignern zu pflegen, besser aber noch, Schiffe auch selbst in ihrem Besitz zu haben. – Anschließend präsentiert SP. N. TROIANOS *Die Novellen Leons VI. über die ἐποχαί und ihre Nachwirkung* (165–169). Gemeint sind die kaiserlichen Novellen 56, 57 und 102 bis 104, die im Meer errichtete Beobachtungsposten für den Fischfang behandeln und bis in das 14. Jahrhundert hinein ihre Gültigkeit nicht verloren haben, wenn sie auch in den dann geschriebenen Rechtstexten unterschiedlich rezipiert worden sind. – Der Rechtshistoriker A. SCHMINCK geht in seinem Beitrag *Probleme des sog. „Νόμος Ῥοδίων ναυτικός"* (171–178) auf das wohl im neunten Jahrhundert niedergelegte byzantinische Seehandelsrecht ein, das er als einen ursprünglichen Bestandteil der „Basiliken" versteht, dessen zweiten Teil er dem Umkreis, vielleicht aber auch der Person von Kaiser Leon VI. zuschreibt. – In der letzten Abhandlung, die in dem hier vorzustellenden Band der byzantinischen Welt vorbehalten ist, stellt E. PAPAGIANNI einige *Formes d' entreprises maritimes des Constantinopolitains à la fin du XIVe siècle* (179–184) vor, untersucht hier den interessanten Aspekt, daß ungeachtet all der wirtschaftlichen und sozialen Tristesse, der das Byzantinische Reich zu jener Zeit ausgesetzt gewesen ist, doch noch einige Zeugnisse für eine funktionierende Handelsschiffahrt vorliegen. – Drei weitere Arbeiten, die sich literaturwissenschaftlichen und politischen Fragestellungen der Moderne widmen (185–213), darunter die höchst lesenswerten Ausführungen des Neuzeithistorikers H. A. RICHTER über die türkische Ägäispolitik, deren zeitweilige Aggressivität von westlichen Politikern immer wieder gerne unbeachtet bleibt oder aber verharmlost wird (201–213), sowie eine Zusammenstellung von englischsprachigen Summaries (215–221) runden eine gelungene Publikation ab, zu der man den Herausgebern nur gratulieren kann: sie haben ein wichtiges und kulturgeschichtlich bedeutsames Werk geschaffen, dessen Lektüre man Fachwissenschaftlern wie interessierten Laien gleichermaßen anraten mag.

Andreas Külzer

Studies on the Internal Diaspora of the Byzantine Empire. Edited by Hélène AHRWEILER and Angeliki E. LAIOU. Washington, D.C., Dumbarton Oaks Research Library and Collection (Distributed by Harvard University Press) 1998. IX, 205 S. ISBN 0-88402-247-1.

Die sechs hier vorgelegten Beiträge sehr unterschiedlichen Umfanges sind die Früchte eines Dumbarton-Oaks-Kolloquiums, das im Oktober 1993 den Problemen nationaler und religiöser Minderheiten bzw. den Erfolgen und Mißerfolgen von deren Integration resp. Assimilation im übernationalen Byzantinischen Reich gewidmet war.

H. AHRWEILER setzt sich mit der byzantinischen Überheblichkeit Fremden gegenüber auseinander, wobei das negative Image der Nomaden betont wird, insbesondere der nichtchristlichen. Mit Recht wird darauf verwiesen, daß Basileios II. die Kometopulen wie aufständische Rebellen verfolgte – nach dem neuen Forschungsstand handelte es sich ja tatsächlich um armenischstämmige Offiziere byzantinischer Eliteeinheiten, die auf die Seite der Bulgaren übergelaufen waren. Für die spätbyzantinische Zeit werden die nomadischen (eher transhumierenden) Vlachen und türkstämmigen Verbände als besondere Gruppen in der byzantinischen Typologie des „Fremden" hervorgehoben.

M. MCCORMICK rückt der Frage der Identität der „Byzantiner" Italiens z. T. mit neuen Methoden zu Leibe. So werden auch die Ergebnisse der medizinischen Hämoglobin-Forschung ausgewertet und höhere ς Thalassemia-Werte für ehemals byzantinische Regionen nachgewiesen (wobei allerdings Sardinien besonders hoch liegt!). Weiters werden Migrationsbewegungen untersucht (incl. „Verpflanzungen" und Menschenraub) und sowohl sprachliche Besonderheiten als auch das spezifische Namenmaterial ausgewertet[1].

Verständlicherweise ist der längste Beitrag den Armeniern gewidmet. Die verdiente Armenologin N. GARSOIAN referiert zunächst in einem allgemeinen Überblick viel Bekanntes, wobei allerdings manche byzantinische Besonderheiten mißverstanden werden, v. a. für die Verhältnisse des 10.–11. Jh.s[2] Wichtig ist die Differenzierung verschiedener Grade der Assimilation (bzw. Nicht-Assimilation) bestimmter Gruppen. Mit Recht wird betont, daß bisweilen die kaiserliche Politik den armenischen „Monophysiten"/Miaphysiten gegenüber milder bzw. toleranter war als die der Vertreter der byzantinischen Amtskirche. Bei den meisten byzantinischen Soldaten (und Offizieren) armenischer Herkunft dürfte die Religionsfrage kaum so sehr im Vordergrund gestanden sein, wie die Autorin vermutet. Dagegen hat sie sicher recht, daß eine strenge Trennung von „Armeniern" und „Georgiern" etwa für das ehemalige Reich des Dawit Kuropalates im 11. Jh. nur eingeschränkt zuträfe. Für die chalkedonensischen Armenier findet sich der Terminus Cat'/τζάτης (S. 93). Daß die Verhältnisse im Osten nach der Katastrophe von Mantzikert überhaupt neue Forschungen nötig machen, steht für mich außer Zweifel[3]. Auch ist das Pauschalurteil, daß die Armenier in Byzanz fast nur als Militärs Karriere machten, sehr wohl einzuschränken; wir finden sie auch am Hof oder in zivilen Positionen, u. a. in der Finanzverwaltung, wie Siegel zeigen.

Mit den Muslimen in Konstantinopel, vom 9. bis zum 15. Jh., setzt sich St. REINERT auseinander. In der früheren Zeit dürfte es sich primär um (ehemalige) Kriegsgefangene bzw. Kaufleute handeln, in der seldschukisch-türkischen Zeit war das Bild wohl bunter. Natürlich ist damit auch die Frage der Moschee(n) in der Hauptstadt verbunden.

---

[1] S. 49, Anm. 78 wird man dem Autor aber kaum folgen können, wenn er eine vieldiskutierte Stelle der Plea of Rižana (62, 4–5 ed. MARGETIĆ), *et per ipsas honores ambulabant ad communionem et sedebant in consessu unusquisque per suum honorem*, auf die sonntägliche Kommunion bei der Liturgie oder auch irgendwelche Festivitäten bezieht; es handelt sich eher um offizielle Versammlungen der Stadt-Honoratioren, z. T. um Gericht zu halten, Beschlüsse zu beraten usw., wobei die Position im *consilium* des Stadtkommandanten nicht zuletzt durch das Sozialprestige aufgrund byzantinischer Rangtitel bestimmt wurde.

[2] Es fällt auch auf, daß neue deutschsprachige Literatur nur lückenhaft berücksichtigt wurde.

[3] Das so wichtige neue Siegel Gagiks von Ani als μέγας δοὺξ Χαρσιανοῦ z.B. wird zwar in einem typischen Nachtrag erwähnt, aber nicht weiterführend ausgewertet.

Von all den slawischen Gruppen bzw. Völkerschaften greift M. BARTUSIS die Serben in den makedonischen Gebieten zur Zeit Stefan Dušans heraus, ob sie nun als Soldaten, Adelige, Bauleute oder Bauern ins neu eroberte Land kamen. Er betont die Leichtigkeit einer gewissen Assimilation, infolge der geringen Unterschiede zu anderen Slawen im Reich sowie der bereits alten byzantinischen Inkulturation.

Abschließend untersucht A. LAIOU die Rolle institutioneller Mechanismen, primär auf dem Gebiet von Justiz und Finanzverwaltung, für die Integration jeder Art von Minderheiten, wobei zunächst die Juden herausgegriffen werden. Im Sinne der οἰκονομία wurde die Beibehaltung alter Sitten bei manchen ethnischen Gruppen in einem gewissen Ausmaß sehr wohl toleriert, besonders im familiären Bereich, solange gegen keine höherrangigen Prinzipien verstoßen wurde. Für die Spätzeit werden die Privilegien ausländischer Kaufleute hervorgehoben.

Werner Seibt

Andreas KÜLZER, Disputationes Graecae contra Iudaeos. Untersuchungen zur byzantinischen antijüdischen Dialogliteratur und ihrem Judenbild (*Byzantinisches Archiv* 18). Stuttgart und Leipzig (Teubner) 1999. 18 unnumerierte und 400 S. ISBN 3-519-07741-8.

Das Buch, das in Form eines Handbuchs eine zusammenfassende Darstellung der im Titel genannten Thematik sein möchte, behandelt in drei Kapiteln (Allgemeine Einführung; Die Quellen; Inhalt und Hintergründe) – dazu ein weiteres über lateinische und orientalische Texte – die gesamte Problematik der bis heute bekannten byzantinischen Adversus-Iudaeos-Literatur, allerdings nicht zu des Rezensenten Zufriedenheit, nicht was die Vollständigkeit der vorgestellten Texte anbetrifft, wohl aber ihre Bearbeitung und Interpretation.

Der Autor (K.), der dem Buch sozusagen als Widmung einige Sprüche des *Siracides* über den Wert des Schweigens voranschickt, hat sich leider nicht daran gehalten, sondern das Buch geschrieben und schnell und mit allen Mängeln publiziert.

Der erste Nachteil des Buches, der einem ins Auge springt, ist sein manchmal geradezu liederlicher Umgang mit älterer und jüngerer Sekundärliteratur. Das betrifft weniger die zahlreichen Vorarbeiten zu dem Thema, zuletzt noch V. DÉROCHE in *TM* 11 (1991) 275–297, die K. zumeist zitiert und die ihm die Arbeit wohl sehr erleichtert haben.

Wie er jedoch andere Literatur behandelt, mag jeder aus den folgenden Bemerkungen ersehen.

Die Legende von dem Kalifen Yazid und seinem Teufelspakt referiert K. auf S. 50f., erwähnt aber nicht mein Buch Ich bin's nicht, Kaiser Konstantin ist es gewesen (*ΠΟΙΚΙΛΑ BYZANTINA* 10), Bonn 1990, das sich wesentlich mit dieser Legende beschäftigt und das K. kennt und in seiner Bibliographie aufführt[1]. Vor allem aber kennt er nicht meinen Aufsatz Was für Bilder eigentlich, *Le Muséon* 109 (1996) 267–278, wo ich zeige, daß das Edikt des Yazid heidnische Statuen betraf, nicht aber christliche Bilder.

[1] Aus diesem Buch stellt K. immerhin meine Thesen zur *Διάλεξις Ἰουδαίου καὶ Χριστιανοῦ* auf S. 160–162 ausführlich vor. Doch hätte dieses Buch auch an weiteren Stellen mit Nutzen herangezogen werden können, z.B. S. 598–600 zum Kolophon des Paris. gr. 1115, bei K., S. 162.

Die *PG* wird oft statt neuerer Ausgaben genannt, z. B. bei Epiphanios von Salamis, S. 61. Daselbst verweist K. auf W.-D. HAUSCHILD, *LexMA* III, 2068, welcher jedoch K. Holl als maßgeblichen Editor nennt. K. zitiert zu den von Epiphanios behandelten Nazaräern J. SCHMID, dessen Artikel *Nazoräer* im *LThK* VII, 854f. mit einem *(sic!)* versehen wird. K. hätte allerdings sehen können, daß Schmid s.v. 2) die haeres. XXIX behandelt, dazu unter 3) auch die Nasaraioi der haeres. XVIII. *Si tacuisses!* Das Buch von A. POURKIER, L'hérésiologie chez Épiphane de Salamine, (Paris) 1992, sucht man leider vergeblich.

Bei Ariston von Pella (S. 95f.) hätten die Angaben zu Literatur und Editionen (bei K. ebenfalls nur nach *PG* zitiert) durch einen Blick in die *CPG* 1101 nur gewinnen können. Die *CPG* hätte auch bei anderen Schriften geholfen, besonders in Band III die *Scripta anonyma adversus Iudaeos,* Nrr. 7793–7802, S. 466–468, dazu im Supplement, 1998, S. 446f.

Lustig ist dann S. 182, Anm. 388: Dort wird Georgios Monachos ebenfalls nach der *PG* zitiert; das sieht also so aus, als sei es, wie es ist, aus der Sekundärliteratur übernommen; in der Bibliographie aber wird brav die Ausgabe DE BOOR-WIRTH genannt (das wäre hier II, S. 491, 12–499, 7). Ebd. findet man auch Kedrenos nach der *PG*. Das ist nicht weiter schlimm, da dort die noch maßgebliche Edition des Bonner Corpus zugrunde liegt und ihre Seiten mitgezählt werden.

Daß dann auch Sokrates (etwa S. 183, Anm. 393) nach der *PG* zitiert wird (G. HANSEN erschien 1995), nimmt nicht wunder; Sozomenos hat mehr Glück: ihm ist BIDEZ-HANSEN vergönnt (etwa S. 272, Anm. 186).

Bei dem Thema Apokalyptik kommt fast nur P. ALEXANDER, Oracle of Baalbek, vor. So fehlt manches Neuere, etwa W. BRANDES, u.a. wie in Varia III (*ΠΟΙΚΙΛΑ BYZANTINA* 11), Bonn 1991, S. 9–62.

In der *Doctrina Iacobi nuper baptizati* heißt der Eparch von Karthago Georgios. Nur in der dritten arabischen Version[2] trägt er den Namen Sergios al-Abrakh (ἔπαρχος), ebenso wie er in der äthiopischen Version, die aus der zweiten arabischen stammt[3], als *Sargis d'Aberga* auftaucht[4]. Letzterer ist bei K. als „Sargis von Aberga" endgültig zum Verfasser geworden, „unter dem die Schrift teilweise in der wissenschaftlichen Literatur unserer Tage kursiert" (S. 142)[5]. Doch nicht genug damit, auch im Text heißt der Eparch jetzt Sergios: S. 144: den als brutal beschriebenen Eparchen Sergios, den aithiopischen Sargis von Aberga. Weiter geht es auf S. 147: In V, 16 der Doctrina seien die Juden befriedigt „über den Tod des byzantinischen Beamten Sergios – Sargis, dessen Name häufig unberechtigterweise im Titel des Dialogs geführt wird". Und warum nimmt K. dann den Namen als Verfasser in seinen Titel, wenn es „unberechtigt" ist? Außerdem: Der Sergios von V, 16

[2] Vgl. V. DÉROCHE, Doctrina Jacobi ..., *TM* 11 (1991) 71f.

[3] DÉROCHE, ebd. S. 68.

[4] S. GRÉBAUT, Sargis d'Aberga, Controverse judéo-chrétienne, texte éthiopien publié et traduit, *PO* 3, 4 (1908), S. 551–643, und 13, 1 (1917), S. 5–109. Ich vermag nicht zu sagen, ob Sargis d'Aberga dem Äthiopischen entspricht oder ein Irrtum von Grébaut (mir nicht zugänglich) ist, der die *Doctrina* noch nicht kennen konnte.

[5] K. beruft sich dafür auf H. SCHRECKENBERG, Die christlichen Adversus-Iudaeos-Texte ... 1 (1.–11. Jh.), Frankfurt/M. 1982, S. 437. Doch sagt Schreckenberg, daß die *Doctrina* identisch ist mit dem äthiopischen sogenannten Sargis d'Aberga, d. h. Sergios *der* Gouverneur. Das ist hinsichtlich des Autors schon mißverständlich, aber eine Herkunft „von, aus" ist nicht angedeutet. – Die Seite bei Schreckenberg zitiert K. als „437f 437", aber das nimmt man schon nicht mehr übel!

ist keineswegs der Eparch, sondern ein Kandidatos, über dessen Tod u. a. auch Theophanes berichtet, vgl. DÉROCHE S. 208, Anm. 117 (Anmerkung zum Text!), und S. 246 (Kommentar), sowie Das geteilte Dossier (*ΠΟΙΚΙΛΑ BYZANTINA* 9), Bonn 1988, S. 167–171.

Die Zwangstaufe der Juden unter Kaiser Herakleios, die K. auf S. 144 und S. 241 behandelt und bedenkenlos für historisch hält, ist die Konkretisierung einer Legende (Herakleios erfährt, daß „Beschnittene" für das Reich eine große Katastrophe bedeuten werden. Daraufhin läßt er sofort alle Juden taufen, doch dann kommen die Araber!), wie ich in Varia VI ausführe, die K. angeblich nicht rechtzeitig hat bekommen können (s. dazu unten). Aber warum kennt er nicht G. STEMBERGER, der lange vor mir die Historizität der Zwangstaufe anzweifelte (*RAC*, Artikel „Juden", Lief. 147, Sp. 207, 1993)?

Die Zwangstaufe erwähnt K. nochmals auf S. 315, wo sie in das Jahr 642 (!) datiert wird[6] und K. davon spricht, daß die (!) Kirche sie aus eschatologischen Gründen ablehnte. Das findet sich aber nur in einem Brief des Maximus Confessor (K., S. 242, Anm. 63), der jedoch interpoliert ist[7]. Wirklichen Widerstand gegen Zwangstaufen gibt es erst ab dem späten achten Jahrh., vgl. K., S. 243. Das heißt aber, daß es vorher keine Zwangstaufen gab.

Auf S. 148 erwähnt K. den Taurin. B IV 22, der wie der Vindob. Theol. gr. 307 Auszüge aus den Florilegien zur Ersten und Zweiten Bilderrede des Johannes von Damaskos enthalte[8]. Auf S. 152, wo Anastasios Sinaites behandelt wird, dessen Διάλεξις u. a. in dem genannten Theol. gr. 307 überliefert sei, schreibt K.: „Einen ebenfalls identischen Text muß auch der von dieser Handschrift abhängige, durch den Brand der Turiner Universitätsbibliothek in der Nacht vom 25. zum 26. Januar[9] 1904 vernichtete Taurin. B III 11 ... besessen haben[10]." Daraus ergibt sich, daß K. die Existenz von zwei Turiner Handschriften annimmt, die parallel zum Theol. gr. 307 einzuordnen sind. Tatsächlich nennt K. dann im Index (S. 357, s.v. Turin) sowohl B III 11 als auch B IV 22.

Auf S. 183 kommt K. nochmals auf den Taurin. B III 11 zu sprechen, „der im Januar 1904 einem Brand zum Opfer gefallen ist". Und weiter: „Eine Studie aus der Hand von Paolo Eleuteri und Antonio Rigo, die im Jahre 1993 zu Venedig erschienen und bei der Abfassung unseres Artikels[11] unbekannt geblieben ist, suchte diesem Phänomen (sc. der Parallelität der Handschriften) nachzugehen und die Manuskripte, letzteres anhand der vorhandenen Katalog- und Sekundärliteratur (aber unter dem irrtümlichen Sigel B IV 22), miteinander zu vergleichen[12]: der Leser erfährt dabei, daß die Turiner Handschrift den Text der *Ἀντίθεσις Ἑβραίων* einstmals ebenfalls überlieferte[13]."

[6] K. selbst auf S. 241: Herakleios 610–641.

[7] Auch dazu Varia VI, nämlich S. 549f.

[8] Die Anm. 236 verweist auf S. 105 (sie wird nicht direkt genannt, sondern ist, wie auch sonst immer, mit dem Titel des Kapitels gekennzeichnet. Das erleichtert das Auffinden!). Dortselbst findet man Angaben zu dem Vindob., aber keine zu dem Taurin. Letztere bezog K. sicher aus V. DÉROCHE, L'Apologie contre les Juifs ..., *TM* 12 (1994) 53.

[9] Ein für die Erforschung der Judenpolemik äußerst wichtiges Datum.

[10] Hier ein Verweis auf PASINI.

[11] K. meint damit sein: Adversus Iudaeos, ... Theol. gr. 307, *Biblos* 44 (1995) 227–240.

[12] Hier der Hinweis: P. ELEUTERI – A. RIGO, Eretici, dissidenti, musulmani ed ebrei a Bisanzio. Una raccolta eresiologica del XII secolo, Venedig 1993, besonders 81–106 „Descrizione della collezione".

[13] Nochmals ein Verweis auf den Taurin. B III 11 und auf Eleuteri und Rigo, S. 96.

Wenn man jetzt ELEUTERI und RIGO aufschlägt, findet man auf S. 81: Torino, Biblioteca Nazionale Universitaria B.IV.22 (**olim** b.III.11; gr. 200); dazu die Bemerkung: Completamente restaurato (Grottaferrata 1963). Es folgt dann bis S. 106 eine sehr detaillierte Beschreibung der Sammlung, wobei T immer für den Taurin. steht[14].

ELEUTERI und RIGO publizieren dann auch die *Ἀντίθεσις* (S. 114–122), was nach K. „natürlich alleine auf der Basis der Wiener Handschrift" geschah. Im app. crit. sind allerdings immer T und V genannt.

Wenn man sich die aufregenden Erkenntnisse von K. zu eigen gemacht hat, erstaunt man nicht mehr, wenn im weiteren Eleuteri und Rigo heftig kritisiert werden: Die große Bedeutung des Textes werde aus ihrer Schrift aber nicht deutlich. Das Hauptinteresse der Autoren ruhe überhaupt weniger auf der Dialogliteratur, als vielmehr auf den in den betreffenden Handschriften vielfach begegnenden „Abschwörungsformeln ...". Ich überlasse es dem Leser, die entsprechenden Absätze (K., S. 179–183; ELEUTERI und RIGO, S. 109–113) zu vergleichen.

Auf S. 149, Anm. 242, zitiert K. zum Thema Leontios von Neapolis auch meinen Aufsatz Schweinefleisch und Bilderkult aus TO ΕΛΛΗΝΙΚΟΝ, der Festschrift für Sp. Vryonis, New Rochelle, N.Y., 1993, S. 367–383, als eine Arbeit, in der ich mich mit Leontios von Neapolis befasse[15]. Aber in dem ganzen Aufsatz lasse ich außer in einem Nachtrag, der sich auf die Arbeit von H. G. THÜMMEL bezieht und wo ich sage, daß ich ihm einige Präzisierungen zu Leontios verdanke, **nichts, aber auch nichts** über Leontios von Neapolis verlauten[16]. Leontios hat sich m. W. auch nicht zum Verzehr von Schweinefleisch[17] geäußert.

In dem genannten Aufsatz behandele ich einzelne Fragen der *Trophäen von Damaskos*, des *Dialogus Parvus*[18], des *Hieronymos von Jerusalem*[19], der *Ἀντιβολή (dem Dialog) der Juden Papiskos und Philon* und schließlich der *Quaestiones ad Antiochum ducem*. An keiner diesbezüglichen Stelle bei K. ist der Aufsatz genannt. Ich frage mich, ob der Aufsatz überhaupt gelesen wurde.

[14] Die Wiener Hss Theol. gr. 306 und 307 erhalten V1 und V2, dazu V für ihre Übereinstimmung.

[15] Auch schon S. 7, Anm. 37.

[16] Auf S. 92, Anm. 344, ist dieser Aufsatz mein jüngster (!) Beitrag in der „Forschungskontroverse" mit Déroche über Leontios von Neapolis, diesmal aber insofern richtig, als ich dort „eine nachträgliche Umgestaltung der Judendialoge", sprich: Interpolationen, feststelle, aber eben nicht bei Leontios! – Im übrigen kann K. meine Bedenken gegen die Echtheit der Judenschriften des Leontios nicht akzeptieren (S. 150), „der in seinem Umfeld durchaus die Möglichkeit hatte, mit Juden zusammen zu treffen". Und wie viele Juden braucht man für eine Judenpolemik? Als Waldemar Bonsels einmal gefragt wurde, wieso er (in der *Indienfahrt*) ein so herrliches Bild von Indien habe zeichnen können, obwohl er nie in Indien gewesen sei, antwortete er: Aber auch Dante war nie in der Hölle.

[17] Sapienti sat.

[18] Wenn man bei K. den Index s.v. Schweinefleisch aufschlägt, wird man auf die Behandlung dieser Schrift verwiesen.

[19] Die Athetese des καὶ τῆς τῶν εἰκόνων hat K. von H. G. THÜMMEL, Die Frühgeschichte der ostkirchlichen Bilderlehre (*TU* 139), Berlin 1992, S. 145. Zusammen mit προσκυνήσεως kann man diese Athetese auch in meinem Aufsatz, S. 375, lesen.

Den sogenannten Strategios führt K., S. 242, Anm. 57, an. Ausführlich behandele ich ihn ebenfalls in Varia VI, habe aber schon einige Gedanken zu seinem Aufbau und seiner Datierung in Das geteilte Dossier (wie oben), S. 68–74 und S. 366–369, vorgetragen. Davon weiß K. nichts.

Auch die Bilderschriften des Epiphanios von Salamis (sie gehören dem achten Jahrhundert an) sieht K., S. 263, Anm. 152, ohne weiteres für echt an, wobei er weder G. Ostrogorsky, Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreits, Breslau 1929, kennt noch alle die, die Ostrogorsky angeblich widerlegen, noch meine Bemerkungen, Varia II (*ΠΟΙΚΙΛΑ ΒΥΖΑΝΤΙΝΑ* 6), Bonn 1987, S. 312–315.

Der auf S. 281f. behandelte Ps.-Methodios (K.: sicherlich vor 674) ist später zu datieren, vgl. W. J. Aerts und G. A. A. Kortekaas, Die Apokalypse des Pseudo-Methodius I (*CSCO* 569; *Subs.* 97), S. 4, mit Verweis auf G. Reinink, Die syrische Apokalypse des Ps.-Methodios, übersetzt von ..., *CSCO* 541, *Script. Syri* 221, S. XII–XXV: 682–692, und eher näher an letzterem Datum.

Der Brief Symeons des Styliten an Justin II., dessen Unechtheit ich Varia III, S. 200–210, nachgewiesen habe (er ist ebenfalls eine Fälschung wohl des achten Jahrhunderts), wird von K., S. 288, Anm. 263, ohne Bedenken für echt gehalten.

Das alles ist nur eine kleine Auswahl, und man könnte zu der Meinung kommen, diese Mängelliste betreffe in erster Linie mich. In gewisser Beziehung stimmt das ja sogar, weil ich in letzter Zeit öfter über Judenschriften gearbeitet habe.

Zusätzlich zu älterer Literatur gibt es aber auch eine jüngere Arbeit, die schon genannten Varia VI, die bei K. fehlen, und zwar mit einer ziemlich sonderbaren und bezeichnenden Begründung. K. beendet sein Vorwort (o. S.) folgendermaßen (Stellen mit Hochzahl kommentiere ich im Anschluß):

„Unmittelbar vor der Fertigstellung (¹) unserer Studie gelang (²) es, Einblick in die lange angekündigte (³) Abhandlung von Paul Speck (⁴), Varia VI. Beiträge zum Thema Byzantinische Feindseligkeiten (⁵) gegen die Juden im frühen 7. Jahrhundert (⁶), Poikila Byzantina, Bd. XV (⁷), Bonn 1997, zu erhalten. Das Werk bildet einen weiteren Bestandteil in jener Forschungskontroverse, die sich der Berliner Emeritus seit langen Jahren mit dem französischen Gelehrten Vincent Déroche liefert, auf seine nachträgliche Einarbeitung konnte hier aber verzichtet werden, da es ungeachtet verschiedener Polemiken und für unseren Zusammenhang eher zu vernachlässigender Einzelaspekte (⁸) kaum Informationen enthält, die nicht bereits in den früher erschienenen und damit hier auch berücksichtigten Schriften enthalten sind (⁹)."

Das Vorwort ist auf den Februar 1999 datiert. Die Arbeit hat nach Auskunft ebendieses Vorworts im Wintersemester 1998/1999 in Köln als Habilitationsschrift vorgelegen.

Im einzelnen ist zu dieser Bemerkung folgendes zu sagen:

Zu 1: Das müßte also entsprechend dem Datum der Habilitation im Herbst 1998 gewesen sein. Die Varia VI sind am 6. 11. 1997 ausgeliefert worden.

Zu 2: Das „Gelingen" deutet auf die recht schwierige Beschaffung eines Buches, etwa in Rußland oder Argentinien; die *ΠΟΙΚΙΛΑ ΒΥΖΑΝΤΙΝΑ* sind meines Wissens sowohl in Köln wie auch in Wien abonniert.

Zu 3: Das Buch war *zweimal* (1996 und 1997) in den Ankündigungen der Arbeitsgemeinschaft deutscher Byzantinisten angezeigt. Da hätte man es aber, wenn man schon über Judendialoge arbeitet, sogar rechtzeitig vorbestellen können und wenige Tage nach Erscheinen erhalten.

Zu 4: In K. s Bibliographie fungiere ich als Herausgeber, nicht als Autor des Bandes.

Zu 5: Im Original: Feindseligkeit. Das ist ja wohl ein Unterschied zu Feindseligkeiten.

Zu 6: Im Original folgt dann noch: nebst einer Untersuchung zu Anastasios dem Perser.

Zu 7: An sich heißt es: Varia *m* (ΠΟΙΚΙΛΑ ΒΥΖΑΝΤΙΝΑ *n*). – Man hat wirklich den Eindruck, als seien diese Angaben noch auf dem Weg zur Post sozusagen beim Laufen eingearbeitet worden.

Zu 8: Wenn man nur wüßte, welche das sind. Man erfährt es nirgendwo!

Zu 9: Der Leser wird also informiert, daß meine Auseinandersetzung mit V. Déroche schon seit Jahren andauert[20]. Das ist richtig, und tatsächlich zitiert K., S. 149, Anm. 242, meine Arbeiten zu Leontios von Neapolis, nennt aber nicht die letzte Arbeit von Déroche zu dem Thema: L'Apologie ... (wohl aber S. 148, Anm. 234, u. ö.), wo dieser mich erneut zu widerlegen versucht (S. 47), und nimmt vor allem nicht zur Kenntnis, daß ich in den Varia VI in meinem Beitrag Adversus Iudaeos – pro imaginibus von meinem alten Standpunkt abrücke und jetzt besonders auch aufgrund der Ausgabe von Déroche zeigen kann, daß Leontios wirklich eine Judenpolemik geschrieben hat, daß diese aber im achten Jahrhundert (vermutlich von Georgios von Zypern) um die Bilderabschnitte erweitert wurde.

Man gewöhnt sich daran, auch moderne Texte genau zu analysieren. Das Ergebnis ist: Die Bemerkung von K. zu den Varia VI ist gelinde gesagt nicht sehr zutreffend.

Doch weiter zu den Varia VI: Daß ich in diesem Buch mehr als Leontios von Neapolis behandele (Leontios nimmt etwa ein Achtel des Umfangs ein!), lehrt ein Blick in das Inhaltsverzeichnis und vor allem in K. s (!) Rezension des Buches[21]. Ich möchte hier zusätzlich zu den obigen nicht weitere Punkte nennen, die an sich eine Stellungnahme von K. verdient hätten. Es ist nicht mehr zu ändern, daß K. eine Auseinandersetzung mit den Varia VI in seinem Buch vermieden hat.

Öfters fragt man sich, was die Anführung von zahlreichen Hss soll, die K. manchmal vielleicht selbst gefunden hat, wie etwa zu dem *Religionsgespräch am Hof der Sasaniden* (S. 112f.), dann aber auch einfach nach anderen zitiert, wie etwa S. 129f. zu dem *Dialog über das Priestertum Christi*: vier Hss der Suda nach A. Adler und 34 Hss, größtenteils mit Folioangaben (!), nach G. Ziffer.

Was dann auch stört, ist eine häufige Flüchtigkeit und Ungenauigkeit der Formulierung, wie S. 263, Anm. 157, wo die *Partei* der Ikonoklasten apostrophiert wird, oder wie S. 264, wo *die christlichen Theologen* den Juden mit ihren Darstellungen im Tempel Inkonsequenz in bezug auf das Bilderverbot des AT vorwerfen. Gemeint sind natürlich ikonodule Theologen in der Auseinandersetzung mit Ikonoklasten, die in rein fiktiven Dialogen im Mantel des Juden auftreten müssen, wie K. selbst, allerdings nicht pointiert genug, auf der folgenden Seite ausführt. Das geht Hand in Hand mit dem zumeist flockigen, erhabenen Stil von K.

Ob ferner die literaturtheoretischen Überlegungen zur Gattung Dialog, S. 74–92, der Untersuchung nützen, wage ich nicht zu entscheiden. Mein Geschmack sind sie nicht[22].

Eine wichtige Frage ist die nach der Motivation der antijüdischen Literatur. Zwei Gründe wären zu nennen: Einmal haben die Juden allein durch ihr Dasein die Existenz-

[20] S. auch oben S. 343 mit Anm. 16.

[21] *BZ* 91 (1998) 583–586; sie erschien kurz vor dem Buch von K.

[22] Zum Prinzipiellen s. auch die SO-Debatte: Ja. Ljubarskij, Quellenforschung and/or Literary Criticism: Narrative Structures in Byzantine Historical Writings, *Symbolae Osloenses* 73 (1998) 5–73, meine Stellungnahme S. 52–57.

berechtigung des Christentums grundsätzlich in Frage gestellt und mußten dementsprechend bekämpft werden. Diese Bekämpfung erhält vom siebten Jahrhundert an eine weitere Qualität. Jetzt sind die Juden neben den Ikonoklasten und dann mit den Ikonoklasten gleichgesetzt schuldig am Niedergang von Byzanz. Diesen Aspekt liebt K. nicht (etwa S. 240), sondern möchte – auch gegen D. Olster, der als erster, wenn auch ziemlich ungenügend, darauf hingewiesen hat – immer die Theologie im Vordergrund sehen. Eine Debatte über dieses Problem aber würde jede Rezension überfordern, zumal sein Begriff Theologie mir nicht klar wird und sich oft in Bibelzitaten erschöpft. Wichtig wäre auch die Frage, warum die meisten der behandelten Schriften anonym und kaum datierbar sind.

So bleibt es bei der (exemplarischen!) Mängelliste und der sich anschließenden grundsätzlichen Frage, wie so etwas wie das vorliegende Buch überhaupt gedruckt werden konnte. War es K. nach seiner Habilitation wirklich nicht mehr möglich, noch einige Zeit mit dem Druck zu warten, Mängel zu erkennen und zu beseitigen und weitere, vor allem neuere, Literatur einzuarbeiten? Niemand verlangt ja doch, daß er die andere Meinung übernimmt. Absätze, die mit den Worten anfangen: Dazu gibt es jetzt auch die Meinung von ..., hätten allen geholfen[23]. Das hätte auch dem Charakter eines Handbuches entsprochen. Oder war K. in der mißlichen Lage, daß er die von seinen eigenen abweichenden Meinungen gerne widerlegt hätte, aber sich nicht dazu im Stande sah? Oder hat er gar sein Buch für fertig und gut gehalten? Ich weiß es nicht, und es ist wohl auch besser, es nicht zu wissen.

Eine Empfehlung, das Buch anzuschaffen, kann nur eingeschränkt gegeben werden, vielmehr wird einem bei diesem Buch über Juden aus der Feder eines Deutschen eine traurige Wahrheit wieder bewußt: Die Qualität deutscher Wissenschaft hat seit der Vertreibung und Ermordung der Juden nach 1933 erheblich abgenommen.

Paul Speck

Themistios. Staatsreden. Übersetzung, Einführung und Erläuterungen von Hartmut Leppin und Werner Portmann (*Bibliothek der griechischen Literatur* 46). Stuttgart, Hiersemann 1998. X, 340 S. ISBN 3-7772-9809-3.

Die sogenannten Staatsreden (λόγοι πολιτικοί) des Themistios, nämlich die Reden, die er zumeist in Anwesenheit des Kaisers vor dem Senat gehalten hat, sind nicht nur als literarische Zeugnisse der nachklassischen Literatur von Bedeutung, sondern sie stellen zugleich für die vorbyzantinische Zeit eine wichtige geschichtliche Quelle dar. Denn ihr Verfasser ist ein philosophisch gebildeter Redner, hoher Würdenträger und Vertrauter des Kaisers gewesen und hat anläßlich bedeutender innen- und außenpolitischer Ereignisse zur Feder gegriffen. Insofern kann eine deutsche Übersetzung wie die vorliegende vor allem für

[23] Und so hat er es ja doch auch in seiner Rezension, wie oben S. 345, Anm. 21, getan.

einen größeren Interessentenkreis nur willkommen sein, zumal es bis vor kurzem keine moderne Übersetzung dieser Texte gab[1].

Das Buch besteht aus folgenden Teilen: Dem Inhaltsverzeichnis (S. Vf.), einem halbseitigen „Vorwort" (S. VII) und einigen „Hinweisen zu Übersetzung und Erläuterungen" (S. IXf.) folgt eine „Einleitung" (S. 1–26), die vier Unterkapitel umfaßt: „I. Der Heide am christlichen Hof" (S. 1–5; dabei werden einige Streiflichter auf die Ereignisse des 4. Jh.s. und auf das Leben und Wirken des Themistios in Konstantinopel geworfen); „II. Zum Problem der Panegyrik" (S. 5–7; daß es sich hierbei nämlich um eine unzeitgemäße Toposliteratur handle, die aber als historische Quelle hilfreich sei); „III. Die Staatsreden" (S. 8–22, wobei die einzelnen Reden hinsichtlich ihres Vortragsdatums und -anlasses kurz erörtert werden) und „IV. Leitmotive" (S. 23–26). Sodann setzt die Übersetzung der Reden ein (S. 27–311), und zwar in der fortlaufenden Numerierung (1–19) des ersten Bandes der Teubner-Ausgabe – mit Ausnahme der 12. Rede, die als unecht ausgelassen worden ist[2].

Der Übersetzung der einzelnen Reden steht jeweils eine „Einleitung" voran, in der wiederum Datum und Anlaß der betreffenden Rede besprochen werden[3], sowie eine kurze Zusammenfassung des Inhalts, die manchmal kürzer ausfällt als die lateinische Inhaltsangabe der Teubner-Edition. Das Buch schließt mit einer „Redentabelle" (S. 312–313), einer „Zeittafel" (S. 314–315), einem umfangreichen „Literaturverzeichnis" (S. 316–324) sowie einem „Index Nominum" (S. 325–340), der neben jenem ausführlicheren von Maisano umso wertvoller ist, als er in der Teubner-Ausgabe bedauerlicherweise fehlt.

Die Übersetzer haben sich vernünftigerweise nicht auf den tatsächlich unzuverlässigen Text der Teubner-Edition von Schenkl-Downey verlassen[4], sondern sind oft Lesungs- und Korrekturvorschlägen anderer Gelehrter gefolgt, so daß man ohne Bedenken sagen kann, daß die Textfassung des griechischen Originals, auf der die deutsche Übersetzung basiert, durchaus besser ist als jene der Teubner-Ausgabe. Einen weiteren Vorteil der deutschen (und italienischen) Übersetzung gegenüber der Originalausgabe stellen auch die konsequenten Hinweise auf direkte Textzitate oder verborgene Textparallelen aus der antiken Literatur dar, die erfreulicherweise häufig auch dort zu finden sind, wo der karge Similienapparat der Teubner-Edition versagt. Ferner muß der Leser den Übersetzern

[1] Daß die drei Jahre vor dem Erscheinen dieses Buches publizierte italienische Übersetzung von R. Maisano (Temistio, Discorsi, Turin 1995) „nicht mehr systematisch berücksichtigt werden" konnte, wie die Übersetzer in ihren „Hinweisen" (S. X) gestehen, wirft unbeantwortete Fragen auf.

[2] Dies erfährt der Leser allerdings erst anhand der Teubner-Textausgabe; die Übersetzer lassen ihn im unklaren darüber, warum die Rede Nr. 12 fehlt.

[3] Angesichts der Tatsache, daß diese Fragen schon einmal zu Beginn des Buches in der Haupteinleitung besprochen worden sind, fragt man sich, ob nicht beide Einleitungen jeder Rede besser zusammengefaßt an einer Stelle stehen sollten.

[4] Zu dieser Teubner-Ausgabe vgl. die Rezension von G. C. Hansen, *Gnomon* 38 (1996) 662–666. Zur auffallend schlechten Qualität mancher neueren Teubner-Editionen – einer deutlichen Senkung des ehemaligen Niveaus –, die nicht nur auf die durch die Wahl minderwertiger Varianten und durch unzulässige Eingriffe in den überlieferten Text sich offenbarende Unzulänglichkeit der Herausgeber, sondern auch auf eine rein editorische Nachlässigkeit (Druck- und Silbentrennungsfehler) zurückgeht, vgl. noch folgende Rezensionen: P. A. Agapitos, *Ἑλληνικά* 43 (1993) 229–236 (Prodromos-Edition von M. Marcovich); A. Sideras, *Ἑλληνικά* 47 (1997)168–175 (Psellos-Edition von G. T. Dennis).

sicherlich auch dafür dankbar sein, daß sie ihre Übersetzung durchgehend durch Erläuterungen in der Form von Fußnoten ergänzt haben, die hinreichende Auskunft über die jeweils geschilderten Ereignisse und die direkt oder indirekt erwähnten Personen geben, und zwar stets mit Hinweisen auf die einschlägige Diskussion in der wissenschaftlichen Literatur.

Wenn das Ziel der Übersetzer sich nur darauf beschränkt, „den Zugang zum griechischen Original“ zu erleichtern[5], dann haben sie es ohne Zweifel erreicht. Denn ihre Übersetzung gibt zumeist nicht nur den Sinn des Originals im großen und ganzen richtig wieder, sondern sie ist häufig auch so sinngetreu, daß sie sich von einer philologisch korrekten Wiedergabe wenig unterscheidet. Sobald aber der Gräzist Original und Übersetzung konsequent Wort für Wort und Satz für Satz vom Anfang bis zum Schluß vergleicht, ist der Gesamteindruck zwar nicht gänzlich enttäuschend, aber es wird deutlich, daß die Genauigkeit, der die Übersetzer den „Vorzug gegenüber der stilistischen Eleganz gegeben“ haben wollen[6], an zahlreichen Stellen ziemlich gelitten hat und nicht selten einem Mißverständnis oder Irrtum zum Opfer gefallen ist. Weil im Rahmen dieser Rezension nicht auf alle Einzelheiten eingegangen werden kann, fasse ich im folgenden die verschiedenen Ungereimtheiten bzw. offensichtlichen Irrtümer in Kategorien zusammen und nenne von jeder Kategorie – aus Platzgründen – nur einige exemplarische Fälle, indem ich jeweils für den griechischen Text auf die Seiten- und Zeilenzahlen der Teubner-Ausgabe und für die deutsche Übersetzung auf deren Seiten- und Kapitelzahlen verweise.

1. Handhabung der Partizipien und der mehrgliedrigen Satzgefüge. Die Schwierigkeit, die in griechischen Texten vorkommenden, oft mehrfach aufeinanderfolgenden Partizipial- und anderen Nebensätze zufriedenstellend ins Deutsche zu übertragen, ist ein bekanntes Problem. Doch so zu verfahren wie die Übersetzer und die Partizipialsätze, nicht selten auch andere Nebensätze des Originals, fast durchgehend durch Hauptsätze zu ersetzen, schadet nicht nur dem Stil des Autors, sondern hat oft auch sinnentstellende Nuancenverschiebungen zur Folge[7].

---

[5] So in ihren „Hinweisen“ auf S. IX.

[6] Siehe ihre „Hinweise“, S. IX.

[7] Man vgl. z.B. 30,8 εἰδώς: 50,1 „Ich weiß nämlich“; 62,6 διπλασιάσαντι: 74,7 „durch eine Verdoppelung“; 80,20 Δεξαμένη δὲ ἡ πόλις: 92,14 „Die Stadt betrachtete“; 81,2 θεοβλαβοῦντα: 92,14 „der Frevler“; 83,15 τρυφῶν: 94,18 „schwelgt“ usw. Man beachte auch folgende Beispiele von Nuancenverschiebungen: 56,5f. οὕτω γὰρ τῷ ὄντι φιλόσοφος ἐστιν ὁ γενναῖος, ὥστε καὶ τὸν συνάρχοντα φιλόσοφον ἐποιήσατο: 67,29 „Dieser edle Mann ist nämlich in der Tat so sehr ein Philosoph, daß er einen Philosophen zum Mitherrscher gemacht hat“, statt „..., daß er auch den Mitherrscher zum Philosophen gemacht hat“; 162,20 Πλάτων μὲν οὖν, εἰ καὶ τὰ ἄλλα πάντα θεῖος καὶ αἰδοῖος: 157,9 „In allem übrigen war Platon göttlich und ehrwürdig“, statt „Platon nun, wenngleich er in allem übrigen ...“; 218,1f. ἧς ἐπίσταται τὸ ψεῦδος πορρωτάτω ἀπῳκισμένον: 201,2 „von der er weiß, daß sie von Lüge ganz weit entfernt ist“, statt umgekehrt: „von der er weiß, daß die Lüge von ihr ...“; 221,24 φιλανθρωπία δὲ καλὸν μέν που κτῆμα καὶ ἰδιώτῃ: 205,8 „Menschenliebe ist zwar auch ein schöner Besitz für einen Privatmann“, statt „.. auch für einen Privatmann ein schöner Besitz“; 320,18–321,2 τὸ δὲ δὴ ὑψηλόνουν καὶ τελεσιουργὸν καὶ μεγαλεῖον ζητεῖτε ἄρα παρὰ τοῦ λόγου καὶ οὐκ ἐμπελάζει ὑμῶν τοῖς ὀφθαλμοῖς, οὐδὲ τοῦ ἄστεος τὸν κύκλον ὁρᾶτε: 297,9 „Ihr vermißt aber wohl in meiner Rede auch das Hochstrebende, Durchschlagende und Große. Aber habt ihr denn nicht das Gebiet der Stadt vor Augen...“, statt „Ihr sucht wohl in meiner Rede das Hochstrebende und das Wirkungsvolle und die Größe, und sie fällt euch nicht in die Augen, nicht einmal den Umkreis der Stadt seht ihr...“ usw.

2. Unpräzise Wiedergabe von Wörtern und Redewendungen. Damit sind nicht entschuldbare Paraphrasen, sondern solche Wiedergaben gemeint, die von der Grundbedeutung der Wörter so weit entfernt sind, daß die Schwelle des Akzeptablen überschritten wird[8]. Wenngleich man den Übersetzern dabei zumeist eher einen nachlässigen Umgang mit dem Originaltext als Unkenntnis des semantischen Bereichs der einzelnen Wörter vorwerfen kann, gibt es dennoch eine Reihe von Fällen, in denen sich letzteres aufdrängt[9]. Wie Altphilologen häufig Probleme haben, wenn sie sich, ohne tiefere Kenntnis des Bedeutungswandels des Griechischen bei seinem Jahrhunderte währenden Prozeß des Übergangs vom Attischen zum Byzantinischen und Neugriechischen, an die Übersetzung mittelgriechischer Texte heranwagen, so ist auch diese Übersetzung nicht frei von solchen „anachronistischen“ Fehlern, obwohl nicht nur Liddell-Scott, sondern sogar das Schulwörterbuch von Gemoll, das die Übersetzer offenbar zur Grundlage ihrer Übersetzung gemacht haben, oft auf den späteren Gebrauch der Wörter – wenngleich an letzter Stelle – verweisen[10].

3. Tempusänderung und Verwechslung von Wortformen. Hierbei handelt es sich um völlig unnötige und nicht selten die Zeitfolge der geschilderten Vorgänge beeinträchtigende Tempusänderungen[11] sowie um Verwechslungen von Wortformen – zumeist von Verben –, die natürlich Sinnentstellungen zur Folge haben[12].

---

[8] Man vgl. z.B. 6,9 χαλεπόν: 30,3 „bissigen“; 7,28 ἢ πάντων ἥκιστα: 32,7 „Oder ist es nicht genau umgekehrt“; 16,2 ὁ δὲ γενναῖος: 39,13 „Der typische“; 32,1 ὑψηλολόγος: 51,4 „distanziert“; 64,11 τοὺς παροινήσαντας: 76,9 „von den Aufsässigen“; 139,7 οὐκ οἶδ’ ὅπως: 139,11 „angeblich“; 183,20 πρεσβύτου: 175,2 „Routinier“; 192,9 καρποῦ:181,11 „Vorzug“; 274,1 Καὶ κινδυνεύει: 253,7 „Es ist gut möglich“ usw.

[9] Man vgl. z.B. 85,14 ἐκτετηκότος: 96,20 „windschiefen“ (statt „aufgelösten“); 234,7 αὐχμηρός: 218,2 „verwildert“ (statt „rauh“); 238,1 ἐμπνεομένου: 222,6 „ergriffen“ (statt „inspiriert“); 239,21 πελάσῃ: 223,7 „sich aufhält“ (statt „sich nähert“); 244,19 ἀνάξει: 227,12 „festmachen“ (statt „zurückführen“); 251,7 τὸ ἐνδόσιμον: 233,16 „den Einsatz“ (statt „das Einwilligungszeichen, die Erlaubnis“; vgl. dazu *JÖB* 47 [1997] 152 mit Anm 179); 257,1 ἀποζευκτέον: 238,23 „Unterschied ... zu machen“ (statt „abspannen, abkoppeln“); 274,20 ἀνεπίληπτος: 253,8 „sicher“ (statt „ununterbrochen, dauerhaft“); 317,18 οὐ νέμεσις: 294,5 „Es ist ... zu verständlich“ (statt „... nicht zu tadeln“); 338,24 ἀθόλωτος: 310,12 „ruhig“ (statt „ungetrübt“) u. v. a.

[10] Ich notiere hier einige Fälle, bei denen die spätere Bedeutung höchstwahrscheinlich die vom Autor gemeinte und daher passender ist als die von den Übersetzern gewählte des klassischen Griechisch: 100,6f. μετὰ τοῦ νόμου: 108,9 „gemäß dem Gesetz“ (statt „mit dem Gesetz“; so auch 132,15 μετὰ τῶν ὅπλων: 133,5 „in ihren Waffen“, statt „samt ihren Waffen“); 123,22 τοῦ καθελεῖν: 128,20 „die Vernichtung“ (statt „die Absetzung“; so auch 185,6 τὴν καθαίρεσιν: 176,3 „die Vernichtung“, statt „die Absetzung“); 140,16 τὸν θυμόν: 140,12 „deinen Unwillen“ (statt „deinen Zorn“; vgl. das folgende [140,17] Synonym ὀργῆς, sowie 147,20 θυμοῦ mit dem ebenfalls dort folgenden [148,3] Synonym ὀργῆς!); 143,23 θυγατρὸς ὡραίας: 143,15 „einer heiratsfähigen Tochter“ (statt „einer jugendschönen Tochter“); 255,19 προστάται: 237,21 „Leitung ... erlangt habt“ (statt „Beschützer“; so auch 264,3 προστάτην: 244,5 „den Herrscher“, statt „den Beschützer“); 256,7 διαρκοῦς: 237,22 „ausreichendem“ (statt „dauerndem, ständigem“); 295,16 συγχωρεῖ: 274,11 „weicht zurück“ (statt „gesteht, läßt zu, gestattet“).

[11] Man vgl. z.B. 53,4 προμηθεῖται: 64,24 „war ... besorgt“; 63,15f. κεκραγότα: 75,9 „spricht“; 76,11 ἐξείλετο: 88,7 „auswählt“; 80,17 διετήρησεν: 91,13 „schützt“ usw.

[12] Man vgl. z.B. 223,19f. βουλεύματα: 207,10 „Wünsche“ (statt „Beschlüsse, Entscheidungen“; also nicht von βούλομαι, sondern von βουλεύομαι); 233,16f. τῷ μύθῳ ἐνδεδυκότα:

4. Überflüssige Wortzusätze und unerlaubte Wortauslassungen. In der Übersetzung findet sich eine Reihe von Wortzusätzen, die im griechischen Original keine Entsprechung haben[13]. Umgekehrt werden im Original vorhandene Wörter, und zwar nicht nur schwer übersetzbare Partikeln, sondern auch bei den Byzantinern beliebte Synonyma oder der Emphase dienende Wortwiederholungen einfach weggelassen, was für den persönlichen Stil des Autors nicht ohne Folgen bleibt[14].

5. Mißverstandene und falsch übersetzte Wörter und Redewendungen. Noch gravierender als die vorhin besprochenen Ungereimtheiten sind die Fälle, in denen die kontextbedingte Bedeutung und die syntaktische Verknüpfung von Wörtern und Satzgliedern nicht richtig erkannt wurden und es daher wiederholt zu Fehlübersetzungen gekommen ist. Weil es sich hierbei um mehr als hundert Stellen handelt und zum Verständnis des Kontextes eine kurze Kommentierung erforderlich ist, werde ich mich nur auf eine Auswahl von exemplarischen Fällen beschränken[15].

218,1 „die du in den Mythos ... hüllst" (statt pass.: „die in den Mythos gehüllt sind"); 241,8 ἁλίσας: 225,9 „die ... versammelt werden" (statt aktiv: „indem er sie ... versammelte"; ἁλίσας ist hier nämlich nicht Akk. Plur. des Fem., sondern Nom. Sing. des Mask. des Part. des akt. Aor., genauso wie in der Parallele des Euripides [Heraclid. 403] πάντας εἰς ἓν ἁλίσας); 251,17: ἐξελήλαται: 233,16 „hat... verlassen" (statt pass. : „wurde ... vertrieben"); 280,25 οὐδὲ εἰσπράττῃ: 259,14 „Der Kaiser fordert nicht" (statt „du forderst nicht"; d. h. εἰσπράττῃ ist hier nicht 3. Pers. Sing. Aktiv, sondern 2. Pers. Mediopass.); 283,4f. οὕτως ἀκριβῶς ἐξητασμένων: 261,17 „die ihr so genau prüft" (statt pass.: „die so genau geprüft [worden] sind").

[13] Man vgl. z.B. 97,16f. Δεξάμενος δὲ ὑπὸ ἀνάγκης ὁλόκληρον εὐθὺς τὴν ἀρχήν, ἀναίμακτον ἐτήρησας: 106,7 „Indem du selbstverständlich sogleich die Gesamtherrschaft gewannst, hast du dem Reich Blutvergießen erspart und es damit besser gehütet ..." Dabei wurde ὑπὸ ἀνάγκης nicht übersetzt; „dem Reich" sowie „und es damit besser gehütet" stehen nicht im griechischen Original. Man vgl. ferner 115,3 μάτην: 121,10 „töricht und leichtfertig"; 141,4 ὑπὸ τῶν ὅπλων: 140,12 „von den bewaffneten Auseinandersetzungen" („dalle armi", Maisano korrekt!); 232,20 ἐπὶ τῇ σοφίᾳ: 217,1 „auf dem Markt der Weisheit"; 250,21 οὐκοῦν Γρατιανῷ οὐδὲ ὥρα: 233,15 „Für Gratian ist folglich keine Stunde ohne königliche Regierung"; 335,15 ἀλλά ...: 307,8 „du hast nicht gezögert, sondern" usw.

[14] Man vgl. z.B. folgende Synonymenpaare, von denen jeweils nur ein Teil übersetzt wurde: 35,19 ἅπτεσθαι καὶ θιγγάνειν: 53,8 „berühre"; 36,3 ἐξειπεῖν καὶ ἐκλαλῆσαι: 54,8 „auszusprechen"; 36,6f. ἀναφαίνεται καὶ ἐκλάμπει: 54,8 „wird es sichtbar"; 44,18 τεχνάζω καὶ σκευωροῦμαι: 58,17 „einen listigen Kunstgriff anwende" u.v.a. Auch vom Autor zur Hervorhebung benutzte einfache oder sogar mehrfache Wortwiederholungen – von den emphatisch wiederholten Partikeln wie καί, οὐδέ, οὔτε u. dgl. ganz abgesehen – wurden in der Übersetzung ignoriert. Man vgl. z. B.165,21f. ἀφῆκε ... ἀφῆκεν; 168,15 λοιδωρεῖται ... λοιδωρεῖται; 170,21f. ἡνίκα ... ἡνίκα; 171,19f. ὁπόσον ... ὁπόσον ... ὁπόσον; 185,4f. ἀντί ... ἀντί ... ἀντί (so auch 261,1f.); 218,17–19 ἀφήσει ... ἀφήσει ... ἀφήσει; 226,2 ἐμπνεῖ ... ἐμπνεῖ; 226,4f. ἀνίστησι ... ἀνίστησι; 296,19f. ἀνηρπασμένων ... ἀνηρπασμένων usw.

[15] Es erübrigt sich, darauf hinzuweisen, daß die italienische Übersetzung von Maisano sowohl bezüglich dieser als auch der voranstehenden Fehlergruppen grundsätzlich mit meiner Interpretation übereinstimmt. Und überhaupt läßt die italienische Übersetzung, trotz ihrer nicht minder stark paraphrasierenden Tendenz, ein deutlich besseres Textverständnis erkennen als die deutsche.

8,6 ἀπολλύοι τὰ παιδικά: 32,6 „die eigenen Kinder umbringt". τὰ παιδικά bedeutet auch bei Themistios, wie üblich, nicht „Kinder" – noch weniger „die eigenen Kinder" –, sondern „die geliebte(n) Person(en)". So hat doch derselbe Übersetzer weiter unten (18,4f.) ὑπὸ παιδικῶν ἐπαινεῖσθαι richtig „vom Geliebten gelobt zu werden" (40,16) übersetzt.

32,4 οὕτως ἀγεννὴς καὶ ἀνήκοος Ἀριστοτέλους: 51,4 „so ängstlich sein und dem Aristoteles so wenig folgen", statt „so unedel sein und von Aristoteles so wenig gehört haben". So auch 307,21f. οὐ μόνον Πλάτωνος ἀνήκοος οὐδὲ Πυθαγόρου: 285,4 „hört nicht nur nicht auf Platon und Pythagoras", statt „hat nicht nur von Platon und Pythagoras nichts gehört".

36,1 καὶ τὰ ὄμματα ὀξύτερα τῆς διανοίας: 53,8 „und die Augen schärfer als der Verstand", statt „und die Augen des Verstandes schärfer", d. h. τῆς διανοίας ist hier genauso wenig ein *genetivus comparativus* wie bei der platonischen Vorlage τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα[16].

145,21f. τῇ τῶν ἀγαθῶν χορηγίᾳ: 144,18 „Teilnehmer des Reigens der Guten", statt „durch die Gewährung der Güter"; χορηγία hat hier mit dem „Reigen" nichts zu tun.

166,27–167,2 αὐτὴν πρώτην τιμωρουμένοις καὶ δαπανῶσι τὴν ψυχήν, ᾗ ἐντέτηκε: 160,13 „die sich an der Seele selbst zuerst rächen und jene, in der sie sich festgesetzt haben, aufzehren". Der zweite Teil des Satzes ist völlig mißglückt, offenbar weil δαπανῶσι als Hauptverb, und nicht als Partizip, wie schon καὶ zeigt, aufgefaßt wurde. Es müßte also heißen: „die zuerst die Seele selbst bestrafen und aufzehren, in der sie sich eingenistet haben".

217,3f. ἀλλὰ πάντες ὑποδεεῖς καὶ ἀνάρμοστοι: 201,2 „sondern alle (Künste) wären zu gering und zu unpassend". Der Fehler steckt in der Klammer. Wie die maskuline Form πάντες zeigt, bezieht sie sich nicht auf das vorangehende τέχναι, sondern λόγοι.

224,10 τῆς δὲ τῷ εὐεξαπατήτῳ ἐπικαμπτόμενος: 207,10 „hast du ... das Leichtgläubige an letzterem wieder zurechtgebogen". Wie der Dativ andeutet, ist ἐπικαμπτόμενος mediopassiv („sich biegen") und bedeutet hier „nachgeben, Nachsicht, Mitleid haben".

240,12f. καὶ τῶν οἰκιστῶν τὸν ἔρωτα οὐκ αἰσχύνουσα: 224,8 „und brauchte sich der Liebe ihrer Gründer nicht zu schämen", statt „und die Liebe ihrer Gründer nicht beschämend" – es liegt also eine Verwechslung zwischen αἰσχύνω und αἰσχύνομαι vor!

240,22–241,2 καὶ ὀλίγον ἀπολιμπάνουσαν τοῦ ἀποπτῆναι αὐτῷ χρυσῷ καὶ αὐτῇ πορφύρᾳ: 224,8 „und beinahe – eben wegen des Goldes und des Purpurs – vergeht". Der ganze Passus wurde gänzlich mißverstanden. Zu übersetzen wäre: „und sie nahe daran ist, samt Gold und Purpur den Geist aufzugeben"[17].

250,13f. Γρατιανὸς δὲ ἐπαινεῖ μὲν τὴν γνώμην, οὐκ ἐξαιρεῖ δὲ ἡμέραν: 232,15 „Gratian heißt diese Einsicht gut, bezieht sie aber nicht auf den Tag", statt „... zieht aber keinen (einzigen) Tag ab", d. h. im Sinne des Kontextes: er hat alle Tage geherrscht, weil er alle Tage etwas Gutes getan hat.

281,14f. ἡνίκα οὐ κίνδυνος καὶ τῷ κυβερνήτῃ ἀποθαρρεῖν (bzw. ἀποδαρθεῖν) καὶ τοῖς ναύταις παρεῖναι τὰς κώπας: 260,15 „Wenn keine Gefahr darin besteht, daß der Steuermann einschläft und die Matrosen die Ruder loslassen". Auch hier wurde der syntaktische Zu-

---

[16] Siehe Plat. Resp. VII 538d2. Man vgl. auch den bekannten Vers von Dion. Solomos πάντ' ἀνοιχτά, πάντ' ἄγρυπνα τὰ μάτια τῆς ψυχῆς μου, woher der Titel der Gedichtsammlung Τὰ μάτια τῆς ψυχῆς μου von Kostis Palamas stammt.

[17] ἀφίπτασθαι ist in der byzantinischen Trauerliteratur eine häufige Umschreibung für „sterben". Man vgl. z.B. Mich. Psell., Orat. fun. in Patric. Joh. I 145,6f. (Kurtz-Drexl): τῶν τῇδε ἀποπτάντος; idem, Orat. fun. in Theodot. 136,1456f. (Criscuolo): ἀπέπτη σεραφικῇ πτέρυγι; idem, Orat. fun. in Const. Lich. 418,10 (Sathas): καὶ οὗτος ἀπέπτη τοῦ σώματος usw.

sammenhang mißverstanden. Zu übersetzen wäre: „wenn keine Gefahr besteht, auch falls der Kapitän ...“. Die Rede ist doch von der gefahrlosen Fahrt bei Meeresstille.

292,25f. οἷς γὰρ ὑπερεῖδες θαυμαστὸς ὤν, οἷς μετέδωκας ἐφάνης θαυμασιώτερος: 271,6 „du erscheinst durch das, dessentwegen du nicht bewundernswert sein wolltest, bewundernswerter, weil du es weggegeben hast“, statt schlicht: „während du für das, was du übersehen (worauf du verzichtet) hast, bewundernswert warst, hast du dich durch das, was du (einem anderen) gegeben hast, noch bewundernswerter erwiesen“.

316,3: ἵππου πεφραγμένης: 293,4 „ein gepanzertes Pferd“. Hier steht ἵππος doch im kollektiven Sinn: „Reiterei, Kavallerie“!

317,19 ἐναρχόμενον τῶν ἄθλων μᾶλλον ἢ ἐπιδιδόντα: 294,5 „lieber wegen seiner ersten Arbeiten als wegen seiner späteren“, statt „eher als er mit den Arbeiten begann, denn als er sie vollbrachte“, d. h. eher beim Beginn als bei der Vollendung.

321,18–322,1 ὃς δὲ καὶ ἑπτάκλινον ἢ ἐννεάκλινον οἶκον (...) καὶ δείκνυσιν ἀπειρόκαλον τὸν Μενέλεων, χαλκῷ τοὺς τοίχους τῆς οἰκίας ἀλείψαντα καὶ ἀργύρῳ: 297,10 „jener einen Speisesaal mit sieben oder neun Klinen (...). Er läßt das Haus des Menelaos als schmucklos erscheinen, dessen Wände mit Erz und Silber belegt waren“. Dieser Textabschnitt enthält mehrere Übersetzungsfehler; es müßte heißen: „ein anderer sogar ein Haus mit sieben oder neun Schlafzimmern (...) und läßt Menelaos als (einen Menschen) ohne Geschmack erscheinen, der die Wände seines Hauses mit Erz und Silber bedeckte“.

Noch mehr als die Übertragung der Gedanken hat bei der deutschen Übersetzung der Stil des Autors gelitten. Durch eine völlig unnötige Zerstückelung des Periodenbaus und einen fast durchgehenden Ersatz von Partizipial- und anderen Nebensätzen durch Hauptsätze, durch die Umstellung von Einzelwörtern und Satzgliedern und die Zerstörung der emphatischen Wortwiederholungen ist vom persönlichen Stil des Rhetors Themistios recht wenig übrig geblieben. Dennoch ist diese Übersetzung dem interessierten deutschsprachigen Nichtgräzisten zu empfehlen. Denn von den genannten Inkorrektheiten, Gewichtungsverschiebungen und stilistischen Nivellierungen im Detail abgesehen, gibt sie den geistigen Gehalt der Staatsreden des Themistios im ganzen richtig wieder, so daß sie eine durchaus verläßliche Grundlage für eine weiterführende Verwertung der darin enthaltenen geschichtlichen und soziokulturellen Informationen bilden kann[18].

Alexander Sideras

Georges Arabatzis, Éthique du bonheur et orthodoxie à Byzance (IVe–XIIe siècles). Préface d'André Guillou (*Textes, documents, études sur le monde byzantin, néohellénique et balkanique* 4). Paris, Association Pierre Belon (Diffusion De Boccard) 1998, 207 S. ISBN 2-910860-07-8.

Der Titel des Buches verbindet eine vornehmlich in platonischem und aristotelischem Sinne verstandene Glücksethik mit einer vornehmlich, doch nicht ausschließlich im byzantinischen Sinne verstandenen Orthodoxie. Der Autor, der ein von seinem Lehrer A. Guillou aufgeworfenes Thema erneut aufgreift (s. Übersicht über die kultur- und geisteswissenschaftlichen Aufsätze Guillous S. 196), zeichnet sich auf seiner Suche nach dem byzantinischen Glücksverständnis durch keine besonderen geistigen Durchbrüche aus. Der Wert seines Buches besteht vielmehr darin, daß er uns durch viele Zitate mit dem philosophischen Hintergrund Frankreichs bekannt macht, der, zwischen Aufklärung und bester patristischer Tradition oszillierend, wie kein anderer dazu geeignet ist, die Religion von wissenschaftlicher Seite her in den Griff zu bekommen. Es werden keineswegs nur französische Autoren zitiert, doch, von griechischen und einigen angelsächsischen Autoren abgesehen, fast ausschließlich nur solche, die man wie Kant, Hegel, Max Weber, H. U. von Balthasar, E. Ivanka und H. von Campenhausen einer Übersetzung ins Französische für würdig erachtet hat. Bei Zitaten klassischer und byzantinischer Autoren verweist A. bald auf den Originaltext, bald auf die benutzte französische Übersetzung, häufig auch nur auf die von ihm benutzte Sekundärliteratur, was eine Überprüfung der Richtigkeit dieser Zitate sehr erschwert.

[18] An Druckfehlern ist mir bei der Lektüre der Übersetzung – im Gegensatz zur Teubner-Originalausgabe! – kaum etwas aufgefallen, außer *wiederspricht* (S. 82) und der Inkonsequenz *Terminus/terminus* (S. 82f.). Ansonsten ist der Druck, wie fast immer bei dieser Reihe, tadellos.

Der griechische Historiker Spyridon Zampelios (1787–1856) hatte einst Byzanz auf drei Ursprünge, den griechischen, den christlichen und den .römischen, zurückgeführt und dabei der griechischen Tradition den ersten, der christlichen den zweiten Platz eingeräumt (19), Emmanuel Roïdis (1836–1904), Verfasser des berühmt-berüchtigten Romans „Die Päpstin Johanna“, machte auf das fast völlige Fehlen christlicher Motive im griechischen Volkslied aufmerksam (23). Dagegen überwiegt in der byzantinischen Literatur in so hohem Grade die Jenseitsvertröstung, daß A. zu Recht die Frage stellt: „Könnte nicht diese Bezugnahme“, sc. auf das Transzendente, „den Begriff eines konkreten und immanenten Glücks verhindert haben?“ (25).

Die Wichtigkeit der Rolle der Religion im Zusammenhang mit dem Glücksverständnis sucht A. im Folgenden unter Berufung auf Max Weber herauszustellen, der den Geist des Kapitalismus auf die kalvinistische Ethik zurückführte (29). Es sei ergänzt, daß auch der Katholizismus stärker diesseitsbezogen ist als die Orthodoxie. „Das Wesen dieser (einfachen) Substanzen“, sagt Thomas von Aquin (De ente et essentia I) und meint damit an erster Stelle Gott, „ist für uns weniger durchsichtig; daher müssen wir mit dem Wesen der zusammengesetzten Substanzen beginnen.“ Max Weber vertrat die Ansicht, daß der siegreiche Kapitalismus die religiöse Bindung nicht mehr nötig habe, wenn er sich auf eine mechanische Basis gründe (31) und sah darin eine Gefahr. P. Ladrière und G. Gruson, Éthique et gouvernabilité. Paris 1992, 54, machten als Europaphilosophen gegen Weber geltend, daß die Rationalität praktischer Moral nicht gleichzeitig mit ihrer religiösen Begründung verlorengehe (36).

In Platons „Gorgias“ 469 b–c nennt Sokrates Unrecht-Tun ein schlimmeres Übel denn Unrecht-Leiden (37). Nach der Widerlegung der Ansicht, daß man einen Tyrannen glücklich zu preisen habe, trägt Kallikles, Gorgias 491 c–d, die Ansicht vor, daß die Herrschenden größeren Anspruch auf die Glücksgüter hätten denn die Beherrschten. Daß Mäßigung dabei mit im Spiel sein müsse, schließt er aus, 491 e. Luxus, Zügellosigkeit und Freiheit machten das Glück aus, 492 c (38). Sokrates empfiehlt Kallikles einen kognitiven Hedonismus, die Befriedigung nützlicher und Meidung schädlicher Lüste, 499 d (40). Das übrige Platon-Referat besteht weitgehend aus einer ausführlichen, von R. Baccou verfaßten Inhaltsangabe des Er-Mythos am Ende von Platons „Staat“, 614 b–621 a (41–44) sowie hinzuzitierten Nutzanwendungen Webers und des französischen Moralphilosophen Alain (44f.).

Bei der Wiedergabe von Auszügen aus Aristoteles' „Nikomachischer Ethik“ benutzt A. die Übersetzung von Gauthier und Jolif. Mit Befriedigung stellt auch der Nichtfranzose fest, wie die Übersetzer, hinter denen eine jahrhundertealte französische Aristoteles-Tradi-

tion steht, aus dem fast ungenießbaren Original einen lesbaren Text von etwa doppelter Zeilenlänge machen, in welchem dennoch kein Gedanke hinzugefügt ist, den man dem Urtext nicht abgewinnen kann. Aristoteles sagt 1153 b 29–32, daß alle Menschen dem Vergnügen nachgehen, doch nicht alle demselben oder dem, was ihnen als dasselbe erscheine, vielleicht doch demselben; denn hinter allem stehe etwas Göttliches (47). Allerdings hält der Stagirite die Vergnügungen 1176 a 1–3 in der Tat für verschieden, er unterscheidet die der Sinne, die unter sich eine verschiedene Einstufung erfahren, und die des Denkens, die höher eingestuft werden als die der Sinne (49f.). Die Lehre von der νόησις νοήσεων als höchster Glücksverwirklichung dürfte der Autor als ein neuplatonisches Element unrichtig in die Lehre des Aristoteles miteinbezogen haben (50). Während Platon ein ewiges Gutes postuliere, bleibe das Gute für Aristoteles immer an den betreffenden Menschen gebunden. Er unterscheidet 1156 a 6–b 32 drei Arten von Freundschaft, solche, die durch Nützlichkeitserwägung bedingt sei, solche, die dem Vergnügen diene, und solche, die sich auf Tugend gründe und einzig Bestand habe. Sie entspreche, meint A., dem überzeitlichen Guten bei Platon. Aristoteles verachte die äußeren Güter nicht, sondern betrachte sie als Mittel zur vollkommenen Realisierung des Glücks (51).

Die christliche Moral steht der stoischen so nahe, daß Tertullian und Hieronymus Seneca für einen Christen hielten (55). Eine weitere Ähnlichkeit verdeutlicht A. an dem Satz des Christengegners Epiktet, Ench. 5, „Nicht die Dinge bringen die Menschen in Unruhe, sondern die Meinungen, die sie von den Dingen haben (τὰ περὶ τῶν πραγμάτων δόγματα)". Aus einer solchen Feststellung ergebe sich für die Christen, allerdings nicht für Epiktet, der Schluß, daß man sich um eine richtige Meinung (ὀρθοδοξία) zu bemühen habe. Im folgenden zitiert A, in Auszügen Senecas kosmologischen Brief 65 an Lucilius, in dem der Verfasser § 15f. sagt: „Ich befasse mich freilich mit jenen geringeren (kosmologischen) Gegenständen und behandele das, was das Gemüt beruhigt, und ich erforsche erst mich selber, dann die Welt. Auch jetzt verliere ich keine Zeit damit, wie du glaubst; denn all dieses, sofern es nicht kleingehackt und in unnütze Feinheiten zerlegt wird, erhebt und beflügelt das Gemüt" (56). Solche Worte, die den Naturwissenschaften bis zu Beginn der Neuzeit eine Grenze gesetzt haben, im Einklang übrigens mit biblischem Denken, bedürften eigentlich eines ideengeschichtlichen Kommentars. Der Wertung der Kosmologie durch Seneca entspricht auch die Zusammenfassung am Schluß seines Briefes, § 23, nur daß sie dort als vom Ich auf Gott übertragen erscheint: „Es steht fest, daß das All aus Materie und aus Gott besteht. Gott regelt (temperat) das, was, um ihn gegossen, ihm als Lenker und Leiter folgt (quae circumfusa rectorem sequuntur et ducem)". Die benutzte französische Übersetzung von P. Misevic bietet für den zweiten Satz nichts weiter als: „c'est le principe divin qui règle". Dadurch entgeht A. der für die Entwicklung der christlichen Theologie äußerst folgenschwere Gedanke, daß das Seiende Gott umgebe, nicht umgekehrt Gott das Seiende. Auch die Neuplatoniker, die Gott die Räumlichkeit absprachen, stellten ihn sich dennoch seit Plotin als Zentrum in einem Kreis vor. Die Rabbiner haben umgekehrt wohl richtiger behauptet, daß Gott der Raum seiner Welt sei, Gott demnach die Welt und die Welt nicht ihn umfasse. Ähnlich hat Gregor von Nyssa die epikureische Vorstellung vom die Welten umfassenden, aktual unendlichen Raum auf Gott übertragen. Doch dieser Gedanke hat sich im christlichen Denken nur selten durchgesetzt.

A. J. Festugière hat das Christentum und den Stoizismus durch Hoffnung und Ataraxie unterschieden, durch die beide auf verschiedene Weise dem Leiden dieser Welt begegneten (57). Die christliche Hoffnung, insofern Jenseitsvertröstung, kann der Philosophie allerdings nur als unbewiesene Hypothese dienen und steht somit auf der gleichen Ebene wie Platons Er-Mythos.

Ausführliche Betrachtungen hat A. dem Hiob-Buch gewidmet. Friedrich II. hat Voltaires „Candide" als modernen Hiob bezeichnet (60). Die Autorität des Königs wird von A. nicht in Frage gestellt. Der Wille des Aufklärers war es, eine Fülle von Absurditäten, die nichtsdestoweniger wahr waren und nicht selten noch heute wahr sind, zu einer phantastischen Geschichte zu verarbeiten. Z.B. „Zuerst streckten die Kanonen etwa sechstausend Mann auf jeder Seite hin, dann befreiten die Musketen die beste aller Welten [nach Leibniz] von neun- bis zehntausend Schuften ... Candide, der wie ein Philosoph zitterte [ein bewußter Affront gegen die stoische Ataraxie], versteckte sich ... Schließlich faßte er, während die beiden Könige, jeder in seinem Lager, ein *Te Deum* [„Ein feste Burg ist unser Gott", wäre nach Voltaire natürlich auch möglich gewesen, vgl. Voltaire, Histoire de Charles XII., Buch 7, über die Schlacht bei Gadebusch] anstimmen ließen, anderswo über Wirkungen und Ursachen nachzudenken" (Kap. 3). Man sollte daher nicht allzuviel auf das Urteil eines Herrschers geben, der sich an der Herbeiführung solcher Zustände aktiv beteiligt hat.

Ernst Bloch hat den sich gegen Gott auflehnenden Hiob mit Prometheus verglichen. „Die Hoffnung", bemerkt A., „ist in diesem Fall kein schlecht begründeter Glaube auf eine bessere Zukunft, sondern eine Bewußtseinsstruktur, die die Befreiung des Menschen verspricht und erlaubt" (62). Allerdings könnte das Buch Hiob auch nichts weiter denn den Versuch darstellen, schlechte Erfahrung eines frommen Mannes mit der Religion mit eben dieser Religion in Einklang zu bringen. Die Schöpfer der Bibel hatten nämlich ein ständiges Problem damit, die überlieferten Texte in sich stimmig und für spätere Generationen verbindlich zu erhalten. Eine Besonderheit des Hiob-Buches dürfte auf jeden Fall darin bestehen, daß Hiob im Gegensatz zu den Propheten nicht alles Unglück auf die Nichteinhaltung der Gebote Jahwes zurückführte. Es klingt in ihm, wie bei Jesaja, auch schon das Thema des angeblich erlösenden Leidens an, s. Hiob 5, 17–19. Voltaire hat das Problem mit einem Hinweis auf die Bibel, von der er nur selten positiven Gebrauch macht, besser gelöst. Er läßt am Ende des „Candide", 30. Kap., seinen Pangloss sagen: „Als der Mensch in den Garten Eden gesetzt wurde, geschah dies, *ut operaretur eum*, auf daß er ihn bebaue [Gen. 2, 15], was beweist, daß der Mensch nicht zum Ausruhen geschaffen wurde." Sollte aber das Glück doch im Ausruhen bestehen, so kann er es nicht erlangen, ohne zuvor einige Unannehmlichkeiten der Arbeit in Kauf genommen zu haben.

Selbst wenn das Hiob-Buch nur ein Hadern mit Gott bezeugt, das schließlich zu einer Versöhnung mit dessen allumfassender Macht führt, dürfte es kaum einen „existentiellen" Beitrag zur byzantinischen Kultur geleistet haben, wie A. im Anschluß an Guillou annimmt (62). Es wurde verhältnismäßig selten kommentiert, immerhin ist eine Katene erhalten, die Kommentare sind meist nur in Fragmenten überliefert (s. Lampe xi–xlv Ath., Catenae, Chrys., Ps.-Chrys., Didym., Ps.-Dion. Al., Olymp., Or.). Starke Spuren hat bei den Byzantinern der Hiobsche Leviathan (δράκων) hinterlassen, z.B. Niketas Choniates, Hist. 492, 46 van Dieten mit Anspielung auf Hiob 40, 25 u. Gregoras, Antirrh. I 151, der Hiob 41, 11–13 zitiert.

Richtig ist hingegen der Hinweis von A. auf den Modellcharakter der jüdisch-hellenistischen Synthese im Ps.-Aristeas-Brief. Allerdings stellt er die Sache so dar, als ob die in diesem Brief geltend gemachte Herrschertugend der πραότης, die in der Septuaginta πραΰτης heißt, einzig auf jüdische Quellen zurückgehe und beruft sich dabei auf Jacqueline de Romilly, die die ganz und gar unzutreffende Behauptung aufstellte, das Wort πρᾷος ‚habe in der griechischen Welt niemals eine soziale Kategorie bezeichnet' (63). Bei Isokrates bezeichnet das Wort πραότης abwechselnd die Tugend eines Herrschers (3, 32), die dieser auch auf die Untertanen übertragen kann (9, 49; 10, 37), eine Tugend, die die Oligarchen mehr als die Demokratie ausgezeichnet habe (7, 67), eine Tugend der Griechen

(5, 116) oder speziell der Athener (14, 17) und eine Tugend, die sich der Redner selbst zuschreibt (12, 95). Der Sprachgebrauch ist keineswegs auf Isokrates beschränkt. Bemerkenswert ist, daß Aristoteles, Ath. 22, 4, anläßlich der Schonung der Peisistratidenanhänger, die sich nichts hatten zuschulden kommen lassen, von „der üblichen Sanftmut des Volkes" (τῇ εἰωθυίᾳ τοῦ δήμου πρᾳότητι) spricht, so daß man in der Sanftmut geradezu eine Kardinaltugend der Griechen vermuten darf. Der Zweck des Hinweises auf die πραΰτης in der Bibel war offenbar der, dem hellenistischen Herrscher zu beweisen, daß die jüdische Überlieferung im Einklang mit der griechischen Kultur stehe.

Dem Thema „Was heißt ‚orthodox?'" hat A. ein besonderes Kapitel gewidmet. Nach Lemerle bedeutete „orthodox" ursprünglich eine Abgrenzung gegenüber den Häresien, im modernen Sinne ist das Wort Lemerle zufolge politisch, als durch den (4.) Kreuzzug bedingt, zu verstehen. Zudem habe die Herausbildung der monarchischen Doktrin des Papsttums den christlichen Ökumenismus belastet (67f.). Zugunsten des Papsttums mag man hier einwenden, daß die Gemeinde Jesu trotz des niederen sozialen Niveaus, auf dem sie stand, nach monarchischem Vorbild strukturiert war. Jesus war kein Demokrat. Für den Philologen und den Geistesgeschichtler ist von Bedeutung, daß das ausschließlich in christlichen Texten belegte Wort ὀρθόδοξος in dem bei Aristoteles, Nik. Ethik 1151 a 15–19, überlieferten Verb ὀρθοδοξεῖν sowohl sprachlich wie begrifflich einen klassischen Vorläufer hat. Bei Aristoteles bedeutet das Verb: in Sachen der Tugend hinsichtlich des Prinzips ‚die richtige Meinung haben' (72f.).

A.' Behauptung, daß die Byzantiner die Theologie nicht als Wissenschaft ansahen (74), kann uns leicht in die Irre führen, obwohl sie sich tatsächlich scheuten, von theologischer Wissenschaft zu sprechen, da Gott ihnen zufolge Sein und Wissen transzendiert (vgl. aber Lampe s.v. θεολογία D; Ps.-Dion. Ar., c.h. 7, 4 [*PG* 3, 212 B] θεολογικὴ ἐπιστήμη). Sie gilt indessen als nicht zu bezweifelnde „Weisheit", der sich die Wissenschaften, speziell die Philosophie, unterzuordnen haben. Der von A. in diesem Sinne zitierte Clemens Alexandrinus (75f.) hat diesen Gedanken von Philon, De congressu 79, übernommen. Nach Gregor von Nyssa und Basileios von Kaisareia wird Gott in seinen Energien geschaut oder erkannt, während seine Natur, sein Wesen, unsichtbar bzw. unzugänglich bleiben. Gegen die Verbindung solcher Gedanken mit dem Neuplatonismus ist nichts einzuwenden, die Behauptung, daß das Absolute nach Plotin u. a. auch „immensurable" sei (78), sollte hingegen besser unterbleiben. Plotin, I 6, 9, 18–20, spricht zwar einmal davon, daß sich jemand bei der Schau des Schönen in „unermeßliches Licht" (φῶς ἀμέτρητον) verwandele, allein das Prädikat „unermeßlich" (ἄμετρος) im Sinne von „unendlich" kommt bei Plotin nicht Gott, sondern der Materie als etwas Schlechtes zu.

Für das Glücksverständnis der Byzantiner ist der von A. zitierte Satz des Basileios, Ad adolescentes 2, 18–20, von Bedeutung, daß jemand, der alle Glückseligkeit (εὐδαιμονίαν) seit Schöpfung der Menschheit zusammennehme, herausfinden werde, daß sie keinem Bruchteil der jenseitigen Güter gleichkomme (81). Zum nackten Odysseus als Sinnbild der Tugend bei Basileios, a. O. 5, 39–42, auf das A. hinweist (82), hätte auch der Quellenapparat von V. Pyykkö, Die gr. Mythen ... Turku 1991, S. 36, ausgewertet werden können. Die Sexualmoral, die in dieser Deutung zum Ausdruck kommt, ist rein antik und nicht christlich. Zur orthodoxen Glückseligkeit zitiert A. den russischen Theologen N. Arseniev, der die Auferstehungsfreude als zentral für die Orthodoxie hinstellte, und als „Widerspruch" hierzu die Tränen, die der Abbas Arsenios zeitlebens geweint hat und auf Grund deren der Abbas Poimen ihn glücklich (μακάριος) pries (Apophthegmata Patrum. *PG* 65, 105 C–D, die Stellenangabe stammt vom Rezensenten). Man könnte sich fragen, woher die vielen, doch so unmännlichen Tränen kommen. Ich erinnere mich, daß sie mir im vorigen Jahr

einmal unwillkürlich unterlaufen sind, als ich mir auf Grund eines glaubhaften Zeitungsberichts eine sowjetische Untersuchungskommission vorstellte, die zu dem eindeutigen Ergebnis kam, daß Gagarin, Stolz des Sowjetregimes, vom gleichen Regime durch Flugzeugabschuß ermordet wurde. Arsenios war dem höfischen Milieu von Konstantinopel entronnen. Vielleicht waren seine Tränen dadurch bedingt, daß er einsah, daß die Welt, die er liebte, nicht nur irgendwelche Mängel aufwies, sondern in ihrem Innersten korrupt war.

Die Wörter εὐδαιμονία und εὐτυχία, teilt uns A. mit, weichen in der patristischen Literatur den Wörtern χαρά, ἀγαλλίασις, μακαριότης oder auch ἡδονή. Der Glücksgedanke sei den Vätern suspekt. A. vermutet hierin auch eine soziale Ursache, indem er auf Sextus Julius Africanus zurückverweist, der die herrschende Klasse als εὐδαινονοῦσα, die armen Klassen als δυσδαιμονοῦσες (!) bezeichnet habe (85). Zur Belustigung des Lesers hat A. den armen Klassen standesgerecht eine Dhimotiki-Endung verpaßt. Wenn übrigens Eusebios, Eccl. hist. VIII (nicht VII) 17 Konstantin I. als εὐτυχής bezeichnet hat, dürfte er damit nicht besonders originell gewesen sein, wie A. meint. Von der τύχη des Herrschers ist seit hellenistischen Zeiten die Rede, und das Wort εὐτυχής kam nicht außer Gebrauch, wie der Autor annimmt (87), sondern findet sich noch im Zeremonienbuch des Konstantinos Porphyrogennetos und ist dort in vielfacher Weise auf den Kaiser bezogen. Das Wort εὐδαιμονία hingegen mußte den Byzantinern deshalb unpassend erscheinen, weil es gute Dämonen für sie nicht gab.

Um sich zu verdeutlichen, welches Glück die Wissenschaft bei den Byzantinern im Durchschnittsfall genoß, mag man sich den Spruch des Georgios Monachos 2, 9f. vergegenwärtigen: „Es ist besser, die Wahrheit zu stammeln, als mit Platon Lügen zu verbreiten" (Κρεῖσσον γὰρ μετὰ ἀληθείας ψελλίζειν ἢ μετὰ ψεύδους πλατωνίζειν) (96).

A.' Buch wirft mehr interessante Fragen auf, als an dieser Stelle beantwortet werden können. Auf das Folgende seien nur einige Blicke geworfen: A. widmet dem von Kazhdan in die Byzantinistik eingeführten Begriff des „Individualismus" ein besonderes Kapitel (130–147). Individualismus ist nach dem „Marxistisch-Leninistischen Wörterbuch der Philosophie" von G. Klaus und M. Buhr eine „Denk- und Verhaltensweise ..., die das menschliche Individuum mit seinen Rechten, Interessen und Bedürfnissen der Gesellschaft gegenüber für vorrangig hält". Im Grunde denkt und verhält sich jeder Mensch so, doch läßt er sich von der Gesellschaft dazu bestimmen, sich in vielen Fällen nicht so zu verhalten, mitunter auch dazu, nicht so zu denken. Die Byzantiner, sofern sie als Kulturträger hervorgetreten sind, haben in der Regel versucht, gewissen, historisch vorgegebenen Idealen gerecht zu werden. Für Individualismus hatten die Mönche das schon hellenistisch belegte Wort: φιλαυτία – „Eigenliebe". Sie galt ihnen als Laster. Wenn sie bei Symeon dem Neuen Theologen dennoch zutage getreten sein sollte, wäre sie als eine Häresie zu betrachten. Bedeutsam ist in dieser Hinsicht der Hinweis auf I. Hausherr, der auf einen Bruch mit der Tradition bei Niketas Stethatos, dem Biographen Symeons, aufmerksam macht, der darin bestehe, daß die Zerknirschung nicht mehr ausschließlich als höhere Gnadengabe angesehen werde (134). Psellos scheint zwar einzig in seiner Art, aber dennoch kein Individualist gewesen zu sein, sondern ein Mann, der die Begabung und Wendigkeit besaß, das Ideal eines höfischen Byzantiners in höchster Weise zu erfüllen. Alle Interpreten seiner Person legen ihm den Trostbrief an den geblendeten Romanos Diogenes zur Last. A. zufolge schrieb Psellos an Diogenes nicht „sans malice": „Glorifie Dieu qui a fait de toi, homme, un ange et en te privant des yeux il t'a fait digne de la bonne lumière." Griechisch lautet der Text: Δὸς αἶνον τῷ Θεῷ, ὅτι ἄνθρωπον ὄντα σε ἄγγελον εἰργάσατο καὶ ὀμμάτων στερηθέντα (στερηθέντος ed.) σε τοῦ κρείττονος φωτὸς κατηξίωσε (Sathas V 317, Z. 18–20). Man sollte genau übersetzen. Psellos sagt nicht, daß Gott den Kaiser geblendet habe. A. zitiert zu

dieser Stelle I. Karayannopoulos: „In einem Punkt übertrifft er [Psellos] jeden Byzantiner vor ihm und nach ihm, und zwar in Unehrenhaftigkeit und Niedrigkeit des Charakters" (135). Ja. N. Ljubarskij bemerkt in seinem Psellos-Buch (Moskau 1978, 31) zum Trostbrief, daß P. Bezobrazov ihn „nicht ohne Grund eine ‚schamlose Verhöhnung des sterbenden Kaisers' nannte". Wir bestreiten das und sagen: Dieser Brief ist ein Meisterwerk. Er zieht angesichts eines fürchterlichen Schicksals überhaupt alle Register des Trostes, die einem Byzantiner zu Gebote stehen: die platonische Mißachtung der äußeren Sinneswahrnehmung. Nach neuplatonischer Lehre wäre sogar das Licht, das Diogenes hätte sehen können, nur symbolisch zu verstehen, nach der Lehre der Hesychasten allerdings hätte Diogenes, auch und gerade als Geblendeter, durch νοερὰ αἴσθησις ein wirkliches göttliches Licht sehen können. Der Hesychasmus war dem Neuplatonismus, der die gesamte byzantinische Dogmatik durchzieht, was das religiöse Erfahrungsmoment angeht, in hohem Grade überlegen. Nichts darüber finden wir allerdings bei A. Psellos bietet im Anschluß an die zitierte Stelle zwei weitere, religiösem Denken entspringende Tröstungen: „er (Gott) stellte dich unter seine edlen Kämpfer und schmückte dich, indem er dir das zeitliche Diadem nahm, mit der im Himmel geflochtenen Krone", d. h. der Märtyrerkrone (Z. 20–22). Wer diese Tröstungen für anstößig hält, hat nicht Psellos zu tadeln, der sie in bester Manier vorträgt, sondern die griechisch-christliche Denkweise sowie auch die jener Konfessionen, die ihr in diesen Punkten gefolgt sind. Und sie sind anstößig. Der idealistische Trost ist kein Trost. Das haben im XX. Jh. zuletzt diejenigen bewiesen, die mit physischen und chemischen Mitteln den Menschen den Geist sogar noch vor ihrem klinischen Tode auszutreiben suchten. Der Märtyrertod ist auch ein falscher Trost. Psellos setzt fort: „Denke an das künftige Gericht Gottes, daß die, die im hiesigen Leben viel Glück erfahren haben, entweder ganz und gar von der dortigen Herrlichkeit ausgeschlossen oder geringer Ehre für würdig gehalten werden" (Z. 23–25). Der Gedanke ist echt christlich und geht auf Jesus selber zurück (Mk. 10, 31). Selbst, wenn man ihm den jenseitsgerichteten Charakter nimmt, bleibt von diesem Trost etwas übrig. Im Urteil der Nachwelt hat sich diese Prophezeiung voll bewahrheitet. Romanos IV. Diogenes erscheint in ihm als der pflichtbewußte Held, dem niemand verübelt, daß er mit einer schlechtgerüsteten Armee eine Schlacht verlor, die schließlich den Untergang von Byzanz nach sich gezogen hat. Selbst die Türken lieben ihn bis auf den heutigen Tag nicht nur deswegen, während die Verehrer des Psellos darum bangen müssen, daß ihre Mitwelt auch nur ein gutes Haar an dem Gegenstand ihrer Verehrung läßt.

Psellos ist ein Meister der Sprache und zudem ein Mann, der die gedanklichen Möglichkeiten, die ihm die christlich-byzantinische Weltanschauung ließ, voll ausschöpfte. Er hat deshalb auch ein Recht auf eine genaue Übersetzung; denn es ist nicht ganz leicht, seiner Intelligenz beizukommen. Die von A. nicht angegebene Stelle im Enkomion auf Ioannes von Euchaïta (Mauropus), Sathas V 161, Z. 24–30, hat P. E. Stéphanou folgendermaßen ins Französische übersetzt: „Je recours parfois aux récits des païens tout en sachant que *la littérature phrygienne et mésienne sont défendues* et qu'il ne convient pas de mêler les eaux potables à celles de la mer; malgré cela, étant donné que les merveilles de chez nous sont supérieures, je me sers de leurs *exagérations* pour démontrer que *les vérités que nous croyons ne sont pas moins merveilleuses que les fables des païens*" (136). Ohne noch den griechischen Text verglichen zu haben, kann der aufmerksame Leser feststellen, daß Psellos einen solchen Unsinn wie das Verbot der heidnischen Literatur schwerlich behauptet haben kann. Denn sie war nicht verboten. Wir haben in der Übersetzung Stéphanous Unrichtigkeiten und Ungenauigkeiten kursiv markiert. Es ist schon ein wenig blamabel, wenn ein Grieche vom anderen Übersetzungen aus dem Griechischen abschreibt, ohne sie auch nur am Original zu überprüfen. Wir haben die folgende anzubieten: „Ich bediene mich auch

mitunter der hellenischen Literatur, obwohl mir weder unbekannt ist, daß ‚die Gebiete der Myser und Lyder getrennt sind' (Leutsch – Schneidewin I 520. 11 833; LSJ s.v. ὅρισμα „of matters which should be kept apart", Trag. Adesp. 560), noch, daß man das Salzwasser mit dem Süßwasser nicht vermischen darf; doch da unsere Überlieferung im Wunderbaren größere Vorzüge aufweist, bediene ich mich dessen, was bei ihnen vorzüglich ist, um zeigen zu können, daß wir auch am Gegenstand der Wahrheit nichts Geringeres bekennen als das, was die Hellenen am Gegenstand der Möglichkeit zusammenbasteln." Es folgt noch ein εἶεν, sozusagen als Verschnaufpause nach dem schwierigen Gedanken. Er ist außerordentlich klug und trifft auch auf spätere Zeiten zu. Z.B. Gregoras entdeckt einen Gedanken des Plotin bei Basileios. Bei Plotin ist er, das Christentum als Wahrheit vorausgesetzt, auf die Möglichkeit, bei Basileios auf die Wahrheit bezogen. Bei Basileios mag er nicht schlechter sein als bei Plotin, besser allerdings auch nicht; denn das Abbild kann das Vorbild nur erreichen, nicht übertreffen.

Da A., dessen Buch wir ganz gelesen haben, an keiner Stelle wirklich in die Tiefe geht und selbständige Denkanstrengungen unternimmt, ist es nicht verwunderlich, daß wir nichts finden, was über das ihm Vorgegebene hinausgeht. Am Schluß des Buches gibt er sich den Anschein, bei Maximos dem Bekenner eine „glückliche Ontologie" gefunden zu haben (177–187). Indem er, Urs von Balthasar zitierend, darauf verweist, daß ‚bei Maximos die Inkarnation sowie das Drama des Kreuzes und der Auferstehung das Zentrum der Weltgeschichte und die Grundidee der Welt darstellten' und in vagen, von ihm selbst formulierten Worten feststellt, daß ‚sich die wahre Suche nach dem Glück auf der Ebene des Sinns befinde, den der Mensch sich selbst und der Welt gibt, und nicht in der abstrakten Geschichte der Philosophie', ferner, daß ‚in diesem Sinne das Werk des Maximos nicht unwichtig und nicht ohne tiefe Bedeutung sei' (186), verabreicht er mit anderen Worten den gleichen Trost, der vielen bei Psellos so anstößig erscheint, als dieser es wagte, ihn mit der Wirklichkeit zu konfrontieren: Trost, man kann auch sagen, Glück durch das Martyrium und Trost/Glück im rein intellektualen Bereich.

Hans-Veit Beyer

Klaus-Peter Matschke (Hrsg.), Die byzantinische Stadt im Rahmen der allgemeinen Stadtentwicklung. Referate und Diskussionen der byzantinischen Fachkonferenz in Leipzig 9. bis 11. Januar 1990. Leipzig, Leipziger Universitätsverlag 1995. 150 S. ISBN 3-931922-05-7. DM 44,–.

Neben mehreren kleineren Referaten über den Begriff „Κάστρον" (J. Irmscher), „Städte und Kriegswesen in frühbyzantinischer Zeit" (M. Springer), „Stadtbild und Stadtkonzeption in der byzantinischen Kunst" (Edith Neubauer) und „Das Torhaus der Residenz des Katholikos-Patriarchen in Mzcheta" (H. Faensen) sind es vor allem die ersten drei Referate, die sich mit der vieldiskutierten Entwicklung der byzantinischen Stadt beschäftigen, die weiterhin schwer zu verfolgen ist, da der archäologische Befund weitgehend fehlt.

W. Brandes „Die Entwicklung des byzantinischen Städtewesens von der Spätantike bis zum 9. Jahrhundert" (S. 9–26) referiert im wesentlichen den Wissensstand über diese Zeit, als sich die antike Polis mit ihren öffentlichen Bauten (Theater, Stadien, Thermen, Buleuterien etc.) über die spätantike Bischofsstadt (mit Bischofskirche und Episkopeion) nach einem schwer nachvollziehbaren Tiefpunkt im 7. Jh., wo eine Weltstadt wie Pergamon nur noch knapp die Fläche eines Fußballfeldes einnahm, zum typisch byzantinischen Kastron mit vorwiegend militärischem Charakter im 9. Jahrhundert entwickelte (z.B.

Ankyra). Die heidnischen Theaterspiele, Gladiatoren- und Tierkämpfe wurden unter Einwirkung des Christentums aufgegeben, die Theatergebäude verfielen – auch aus fiskalischen Gründen. In diesem Zusammenhang kann man ergänzend feststellen, daß es in Kleinasien bis auf wenige Ausnahmen (Pergamon, Kyzikos, Ikonion, Anazarbos) gar keine Amphitheater für Tierhetzen oder Naumachien gab und daß man hier in der Spätantike die Theater zunächst für Tierhetzen einrichtete, indem man die Orchestra vom Zuschauerraum abmauerte, wie z.B. in Side oder Myra, bevor auch Tierhetzen aufgegeben wurden. Auch Stadien erlitten dasselbe Schicksal, indem man Arenen für Tierhetzen einbaute, nachdem die alten heidnischen Agone erloschen waren (z.B. in Perge oder Aphrodisias). Äußerst selten findet man Belege für Hippodrome außerhalb von Kpl.; im kappadokischen Kaisareia war 1971 noch ein gewaltiger Hippodrom, in dem viele Tausende Zuschauer Platz fanden, erhalten, wurde jedoch bereits als Mülldeponie für Kayseri benutzt und ist heute vermutlich zugeschüttet[1].

Wesentlich mehr wissen wir über das spätbyzantinische Städtewesen, wie K.-P. MATSCHKE „Grundzüge des byzantinischen Städtewesens vom 11. bis 15. Jahrhundert" (27–73) zeigt. Der Wert der Städte hängt nun davon ab, ob sie mehr oder weniger gut befestigt sind, die *Neokastra*, mehrere zu einer neuen Festung zusammengelegte unbefestigte Siedlungen, gewinnen gegenüber wohlhabenden alten, aber unbefestigten Städten an Bedeutung und werden auch zum Namen eines neuen Themas. *Kastrenoi/Kastritai* werden nun die Stadtbewohner auch genannt, ohne deswegen wie die *Burgesioi* in der fränkischen Romania zu einer privilegierten Schicht zu werden. An echte Autonomie der byzantinischen Städte war nicht zu denken, der Einfluß von Handwerk und Handel war sicher sehr bedeutsam. Jahrmärkte fanden eher am Rand der Städte statt und betrafen nicht so sehr das städtische Leben. In diesem Zusammenhang ist vielleicht auch darauf hinzuweisen, daß es wohl schon in byzantinischer Zeit auch ländliche Märkte gab, die zu bestimmten Zeiten (etwa 14-Tage-Intervall) bestimmte Regionen versorgten und in Orten stattfanden, die oft nur aus zu diesem Zweck errichteten Buden bestanden (beobachtet 1995 im lykischen Akköprü). Wieweit Bischof und Kirche Stadt und Stadtbild prägten, wird von M. nicht behandelt, muß aber auch eine gewisse Rolle gespielt haben. Nach wie vor bleiben mehr Fragen offen, als geklärt werden können. Es gab aber immerhin wieder öffentliche Gebäude; so ist von einem *Buleuterion* in Amaseia die Rede.

J. KODER „Zur Siedlungsentwicklung der Ägäis-Inseln im Mittelalter. Die Beispiele Lesbos und Chios" (75–91) stellt fest, daß die mittelalterliche Besiedlung der Ägäis-Inseln in ihren Hauptmerkmalen den festländischen Entwicklungsphasen in Westkleinasien und auf der südlichen Balkanhalbinsel durchaus vergleichbar ist. Speziell in den Mastixdörfern auf Chios entwickelte sich ein auch sonst in der Ägäis anzutreffender Siedlungstyp (z.B. Kastro auf Siphnos), bei dem die in Ringform kontinuierlich aneinandergesetzten meist fensterlosen Außenmauern der Häuser eine „Stadtmauer" bilden. Einen ähnlichen Siedlungstyp finden wir bei den „Agadir" (= Getreidespeicher) genannten Siedlungen in Marokko.

Über *Polis* und *Kastron* ist posthum eine Arbeit von A. KAZHDAN erschienen: *Polis* and *kastron* in Theophanes and in some other historical texts, in: ΕΥΨΥΧΙΑ. Mélanges offerts à Hélène Ahrweiler II (*ByzSorb* 16). Paris 1998, 345–360. Vgl. zuletzt auch G. P. BROGIOLO–B. WARD-PERKINS (Hrsg.), The Idea and Ideal of the Town Between Late Antiquity and the Early Middle Ages. Leiden–Boston–Köln 1999.

Friedrich Hild

[1] F. HILD, Das byzantinische Straßensystem in Kappadokien(*VTIB* 2). Wien 1977, 81, Abb. 46.

Clive Foss, Cities, Fortresses and Villages of Byzantine Asia Minor. Aldershot, Variorum Reprints 1996. VIII, 356 S. m. zahlr. Taf. ISBN 0-86078-594-7.

Der vorliegende zweite Sammelband des Autors zur historischen Geographie Kleinasiens (zum ersten „History and Archaeology of Asia Minor", Variorum 1990, vgl. die Rezension in *JÖB* 45 [1995] 385–387) gliedert sich in einen ersten Abschnitt *Cities and Villages*, in dem drei Beiträge Lykien gewidmet sind, während ein vierter, noch unpublizierter, Pamphylien behandelt. Im zweiten Abschnitt werden in drei Beiträgen die *Fortifications* untersucht. Wie im ersten Band versucht Verf. auch hier mit viel Erfolg, die schriftlichen Quellen mit dem archäologischen Befund zur Deckung zu bringen oder zu ergänzen.

I. „Lycia in History" ist der erste Versuch, die Geschichte Lykiens von der prähistorischen bis in die osmanische Zeit zu beschreiben, wobei der Quellensituation entsprechend die Frühzeit und die Antike viel umfangreicher geschildert werden als die byzantinische Zeit, über die wir nicht so gut informiert sind. Anders als Verf., der bisherigen Literatur folgend, annimmt, ist Arif wohl keine Nachfolgesiedlung Arykandas, das wie die anderen Städte Lykiens auch in reduzierter Form weiterlebt, sondern eine Neugründung in der *Chora* Arykandas im ungewöhnlich prosperierenden 6. Jh. Im 14. Jh., als Byzanz schon längst jeden politischen Einfluß in Lykien verloren hatte, stritten sich die Metropoliten von Myra und Attaleia noch um umfangreiche Besitzungen in Lykien, wie das Patriarchatsregister zeigt[1]. 1362 wurde nur Myra von den Zyprioten zerstört, jedoch nicht Patara.

II. „The Lycian Coast in the Byzantine Age" ist der lykischen Küste von Telmessos (Makre/Fethiye) bis Phaselis gewidmet; ausführlich behandelt werden neben den beiden genannten Orten auch die Umgebung von Telmessos mit Lebissos, Xanthus, Patara, Aperlai, Kyaneai, Myra und Limyra. Die Telmessos/Makre vorgelagerte Insel Makra heißt heute Şövaliye Adası, Insel der *Chevaliers* und in einem spätmittelalterlichen Portulan Φραρονήσι[2], Insel der Frères, womit sie als Besitz der Johanniter von Rhodos ausgewiesen ist. Makra war in frühbyzantinischer Zeit vermutlich die Residenz des Bischofs von Telmessos, der dann den Namen der Insel auf Telmessos übertrug, als er dorthin umzog. Lebissos ist wohl nicht mit Gemiler Adası identisch, wie Verf. vermutet, sondern mit Levissi/Kayaköy, das im 19. Jh, als griechische Enklave mit einheimisch kleinasiatischem Dialekt eine ungewöhnliche Blüte erlebte. Gemiler Adası scheint hingegen eine mit dem Nikolaos-Kult in Verbindung stehende bedeutende Wallfahrtsstätte gewesen zu sein[3]. Nicht immer hat Verf. die Ruinen besucht, die er abbildet und beschreibt; so ist in Fig. 35 nicht eine „large church", wie S. 18 behauptet wird, abgebildet, sondern ein großes römisches Haus mit einer kleinen Apsis. An die ansonst außerordentlich sorgfältige und gut dokumentierte Schilderung der Ruinenstätten schließt Verf. eine Siedlungsgeschichte der Region an, in der der maritime Charakter Lykiens betont wird. Mit dem Zusammenbruch des byzantinischen Seehandels (Lykien selbst exportierte Holz und Getreide) nach der Schlacht von Phoinix (655) verlor ein Großteil der in der frühbyzantinischen Zeit blühen-

[1] *MM* II 92–95.

[2] A. DELATTE, Les Portulans grecs (*Bibl. Fac. Philos. et Lettres Univ. Liège* 107). Liège–Paris 1947, 252.

[3] Vgl. Shigebumi TSUJI (Hrsg.), The Survey of Early Byzantine Sites in Ölüdeniz Area (Lycia, Turkey). The First Preliminary Report (*Memoirs of the Faculty of Letters Osaka University* 35). Osaka 1995.

den Küstenorte die Existenzgrundlage, wurde zum Teil aufgegeben und (zunächst) nicht wiederbesiedelt. Ebenso betroffen waren die Produktionsstätten im Landesinneren; städtisches Leben verschwand. Nicht behandelt ist die in byzantinischer Zeit ebenfalls zu Lykien gehörige Küste von Telmessos bis Kaunos, wo die Bistümer Panormos, Kaunos und Markiane lagen[4] sowie die Stadt Kalynda, die zwar noch im *Annuario Pontificio* als Titularbistum aufscheint, aber nie ein Bistum gewesen ist[5].

III. „Cities and Villages of Lycia in the Life of Saint Nicholas of Holy Zion" versucht die historische Geographie von Zentrallykien anhand der Vita des Nikolaos von Hagia Sion, einem Kloster in den Bergen oberhalb von Myra, zu rekonstruieren. Die Vita stammt von einem Bekannten oder Verwandten des Heiligen († 674) und enthält wertvolle Hinweise zum religiösen Leben, zur Wirtschaft und zur Geographie der Region. Verf. geht – Harrison folgend – von der Lokalisierung des Klosters in Asarcık bei Karabel aus. Dieser Lokalisierung widerspricht die Vita, die von einem Gebäude ganz aus Stein, dessen Apsis aus dem anstehenden Fels herausgehauen wurde, berichtet (μονόλιθον κτίσμα, ὅτε τὸ ὄρος ἐλατομεῖτο ἔμπροσθεν τῆς κόγχης)[6]. Dieser Befund paßt ausschließlich zur Felsenkirche von Alacahisar, wie neuerdings festgestellt wurde[7]. Die Kirche von Asarcık bei Karabel könnte jedoch das Vorbild für die Kirche von Alacahisar gewesen sein und demnach zum Kloster von Akalissos gehören, in dem Nikolaos aufwuchs (zu unterscheiden von der ostlykischen Stadt Akalissos). Die *kome* Tragalassos, in deren *chorion* Pharroa das Sion-Kloster lag, ist wohl mit Muskar/Belören identisch. Tragalassos stand in hellenistischer Zeit in Sympolitie mit Arykanda[8]. Im Gebiet nördlich von Myra sind nur in Muskar auch Ruinen aus klassischer Zeit (lykischer Dynastensitz?) erhalten und ein alter Weg führte von Muskar über Ala Kilise (dort sucht Verf. zu Recht Karkabō) nach Arykanda[9] (Voraussetzung für eine Sympolitie). In römischer Zeit wurde die ehemalige *polis* Tragalassos eine *kome* in der *chora* von Myra. Pharroa, in dessen Gebiet das Sion-Kloster lag, ist wohl mit Karabel identisch. Arnabanda kann demnach auch nicht Alacahisar sein, wie vermutet wird. Berühmt wurde das lykische H. Sion-Kloster zuletzt durch den Fund des Silberschatzes von Kumluca (Korydalla), in dem die H. Sion mehrmals angerufen wird; ein Zusammenhang mit dem H. Sion-Kloster nördlich von Myra ist jedoch nicht zwingend notwendig[10].

[4] Zu diesen vgl. F. HILD, Die lykischen Bistümer Kaunos, Pamormos und Markiane, in: Festschrift zum 65. Geburtstag von Marcell RESTLE (im Druck).

[5] Ein anderes solches Beispiel ist Kambysupolis in Kilikien, *TIB* 5, s. v. Kalynda wird in *TIB* 8, Lykien und Pamphylien (erscheint etwa 2002) behandelt.

[6] I. ŠEVČENKO – Nancy PATTERSON ŠEVČENKO, The Life of Saint Nicholas of Sion. Text and Translation (*The Archbishop Iakovos Library of Ecclesiastical and Historical Sources* 10). Brookline, Mass., 1984, c. 11, 39.

[7] M. CHRONZ, Die Vita des heiligen Nikolaos Sionites. Übersetzung – Anmerkung – Kommentar. Diplomarbeit bei J. SPEIGL. Würzburg 1985, 75.

[8] S. ŞAHİN, Die Inschriften von Arykanda (*Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien* 48). Bonn 1994, Nr. 1.

[9] H. ROTT, Kleinasiatische Denkmäler aus Pisidien, Pamphylien, Kappadokien und Lykien. Leipzig 1908, 318.

[10] Vgl. zuletzt H. BUSCHHAUSEN in der Besprechung zu Susan A. BOYD and Marlia MUNDELL MANGO (Hrsg.), Ecclesiastical Silver Plate in Sixth-Century Byzantium. Papers of the Symposium Held May 16–18, 1986 at The Walters Art Gallery, Baltimore and Dumbarton Oaks. Washington, D.C., 1992, in: *JÖB* 47 (1997) 336–339.

IV. „The Cities of Pamphylia in the Byzantine Age" ist, da eine Neupublikation, der bedeutendste Abschnitt des Sammelbandes mit der Darstellung der Städte Attaleia, Perge, Syllaion, Aspendos und Side in byzantinischer Zeit. Verf. übergeht dabei stillschweigend die Tatsache, daß in byzantinischer Zeit auch pisidische Städte wie Termessos, Pednelissos, Etenna, Lyrbe und Selge sowie das kilikische Korakesion (Kalon Oros/Alanya) zu Pamphylien gehörten. Attaleia war nach der türkischen Eroberung 1207 noch einmal von 1361 bis 1373 unter christlich zypriotischer Herrschaft. Der arabische Angriff 655 (richtig 665) galt nicht Syllaion, sondern einem nicht lokalisierten Silus in Galatien. Besonderes Interesse gebührt dem seldschukischen (?) Palast auf der Akropolis von Syllaion, der als *Praitorion*, Sitz des *Ekprosopu* des Strategen der Kibyrraioten gedeutet wird. Die Reduktionsmauer von Side gehört wohl in die Zeit der Isaurer-Invasionen des 4./5. Jh.s, als die Stadt jahrzehntelang in ihrer Existenz bedroht war und nicht in das 7. Jh., wie Verf. vorschlägt. Gegen diese Datierung spricht neben anderen archäologischen Gründen auch die – trotz Verwendung von Spolien – sehr sorgfältige Mauertechnik. In einer Zusammenfassung hebt Verf. hervor, daß Pamphylien im Gegensatz zu Lykien drei Großstädte hatte (Attaleia, Perge und Side), von denen nur Attaleia die *Dark Ages* als Großstadt überlebte und schließlich sogar zur wichtigsten Stadt an der kleinasiatischen Südküste wurde. Weitere Auskünfte über die spätbyzantinische Zeit erhalten wir aus der hier nicht behandelten Kirchengeschichte: Perge mußte als Metropolis der Pamphylia II den Metropolitensitz an das festere Syllaion abtreten, das 1084 Attaleia als eigene Metropolis (ohne Suffragane) verlor. Im ausgehenden 14. Jh. übernahm Attaleia die Pamphylia II und 1397 auch die Pamphylia I (Metropolis Side).

Der zweite Abschnitt *Fortifications* beginnt mit V „The Defenses of Asia Minor against the Turks". Es ist eine Pionierarbeit des Autors, die auf VI „Late Byzantine Fortifications in Lydia" (*JÖB* 28 [1979] 297–320) folgte und in den letzten Jahren um weitere Beiträge bereichert wurde: Survey of Medieval Castles of Anatolia, I und II: Kütahya und Nicomedia (*British Institute of Archaeology at Ankara, Monograph* Nr. 7 und 21). Oxford 1985 und 1996, gemeinsam mit D. WINFIELD, Byzantine Fortifications. An Introduction. Pretoria 1986. Die Studie gilt nicht den entlegenen, sondern den leicht zugänglichen und bekannteren Festungen Kleinasiens und vor allem dem charakteristischen Stil des komnenischen Mauerwerkes aus Ziegel- und Bruchsteinlagen; untersucht werden Sozopolis, Didyma, Korykos, Seleukeia am Kalykadnos, Lopadion, Achyraus, Pergamon, die Landmauern von Kpl., Anaia, Asar bei Pergamon, Pegadia, Sultan Çayır, Telmessos, Ephesos, Nikaia und Nikomedeia.

VII. „Byzantine Malagina and the Lower Sangarius" ist dem berühmten Truppensammelpunkt (*Aplekton*) Malagina am Sangarios gewidmet, desssen Name sowohl ein Gebiet als auch speziell eine Festung bedeutete, die auch den Namen Metabole hatte; die erste Erwähnung Malaginas ist jedoch nicht 674–678, sondern etwa 50–100 Jahre später anzusetzen[11].

Ein Register erschließt den Sammelband, dessen Wert dadurch noch erhöht wird.

Friedrich Hild

[11] W. BRANDES, Byzantine Cities in the Seventh and Eighth Centuries – Different Sources, Different Histories?, in: G. P. BROGIOLO – Bryan WARD-PERKINS (Hrsg.), The Idea and Ideal of the Town Between Late Antiquity and the Early Middle Ages (5.3 Malagina). Leiden–Boston–Köln 1999, 49–53.

Peter Halfter, Das Papsttum und die Armenier im frühen und hohen Mittelalter. Von den ersten Kontakten bis zur Fixierung der Kirchenunion im Jahre 1198 (*Forschungen zur Kaiser- und Papstgeschichte des Mittelalters. Beihefte zu J. F. Böhmer, Regesta Imperii* 15). Köln, Böhlau 1996. 361 S. ISBN 3-412-15395-8.

Ohne des Armenischen – und wohl auch des Griechischen – mächtig zu sein, mehr oder weniger eine Geschichte der armenischen Kirche in Spätantike und Mittelalter in Angriff zu nehmen, zeugt von Mut. Durch intensive Auseinandersetzung mit der dem Autor zugänglichen Sekundärliteratur werden in dieser aus einer (1993 angenommenen) Dissertation erwachsenen Arbeit aber doch viele wichtige Aspekte gut dargestellt; daß jedoch Standardwerke wie F. Hild – H. Hellenkemper, Kilikien und Isaurien (*TIB* 5), Wien 1990, übersehen wurden, zeigt selbst hier Lücken.

Im 1. Hauptteil wird in Art eines ausgebauten Vorspanns die Entwicklung vom 3. bis zum 7. Jh. verfolgt. Vieles wird gut dargestellt (wie die Datierung der Taufe Trdats auf ca. 314); nicht zuletzt wirkten sich engere Kontakte mit v. Esbroeck sehr positiv aus, andererseits führt der offensichtliche Mangel an historischem Hintergrundwissen zu manchen Fehleinschätzungen. Etwa der Problemkreis, der mit dem ungenauen polemischen Terminus „Monophysitismus" umschrieben wird (der von den altorientalischen Kirchen vorgeschlagene Terminus „Miaphysitismus", mit Anspielung auf μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη, hat sich bislang allerdings nicht richtig durchgesetzt), kann keineswegs auf eine byzantinisch-armenische Antinomie reduziert werden, es handelt sich hier primär um innerbyzantinische Streitfragen, nicht zuletzt in den orientalischen Provinzen des Reiches. Mit Recht betont der Autor, daß bei den religiösen Auseinandersetzungen auch politische Momente eine wichtige Rolle spielten, er wird ihnen aber teilweise zuwenig gerecht. Armenien wurde in frühbyzantinischer Zeit in einen kleineren byzantinischen Anteil und das im sasanidischen Machtbereich verbleibende Großarmenien geteilt. Während das byzantinische „Kleinarmenien" starkem byzantinischen Einfluß (auch auf religiösem Gebiet!) ausgesetzt war, gab es im iranischen Bereich sehr wohl Fürstenhäuser, die traditionell eher byzanzfreundlich blieben, ohne jedoch ein gewisses Lavieren und Taktieren als Teil der Überlebensstrategie aufzugeben. In Großarmenien kam der National-Kirche als identitätsstiftender Faktor eine steigende Bedeutung zu; die Abgrenzung von der byzantinischen Reichskirche ging langsam und eher stufenweise vor sich.

Der Hauptteil der Arbeit ist den Beziehungen Roms zum kleinarmenischen Herrschaftsgebiet in Kilikien gewidmet, besonders im späteren 12. und frühen 13. Jh. In der gründlichen Auswertung der lateinischen und romanischen Quellen, unter Berücksichtigung von Übersetzungen armenischer Autoren, liegt das besondere Verdienst des Buches. Sehr ausführlich werden die vieldiskutierten Ereignisse um die Krönung des Rupeniden Lewon zum König von Armenien behandelt – mit so manch interessantem neuen Diskussionsansatz. Nach H. hat der Mainzer Erzbischof Konrad von Wittelsbach, der zudem von Papst Coelestin III. zum Kreuzzugslegaten ernannt worden war, diesen Akt am 6. 1. 1198 (und nicht, wie in letzter Zeit mehrheitlich angenommen, im Jahr 1199) gesetzt. Leider erhellt aus den Quellen zu wenig, wie die Aufträge des deutschen Kaisers Heinrich VI. einerseits und des Papstes andererseits genau definiert waren bzw. inwieweit Konrad gewisse Eigeninitiativen entwickelte (letzterer Aspekt ist bislang kaum in Erwägung gezogen worden). Konrad machte jedenfalls die Unterzeichnung einer offiziellen Kirchenunion, d. h. (für die damaligen Verhältnisse) die Unterwerfung der armenischen Kirche unter den Herrschaftsanspruch des Papstes, zu einer *condicio sine qua non* für die Krönung, und

Lewon war bereit, sich damit die Krone, um die er sich seit Jahren bemüht hatte, zu „erkaufen". Es fanden sich auch Kirchenführer, die mit unterzeichneten, manche davon, wie der ökumenisch eingestellte Erzbischof Nerses von Lampron/Lambrun, mit weniger inneren Vorbehalten als andere. Das Unionsproblem war damit aber keineswegs wirklich gelöst, die unter politischem Druck gemachten Zugeständnisse sollten in ihrer Bedeutung und Breitenwirkung nicht überschätzt werden. Einerseits gab es im Machtbereich Lewons auch viele Nichtarmenier, und so erschien dem neugekrönten König die weitgehende Integration seines Reiches in die christlichen Kreuzfahrerstaaten als vordringliches politisches Ziel, nicht zuletzt deshalb, da Byzanz als Machtfaktor deutlich an Boden verloren hatte (was dann besonders ab 1204 zum Tragen kam) und die Erfolge Saladins im gesamten christlichen Orient die Alarmglocken läuten ließen. Andererseits lebte die Mehrheit der Armenier außerhalb des Machtbereiches Lewons (bes. im ehemaligen Großarmenien, Kappadokien usw., nicht zuletzt traf das für den Sitz des Katholikos, Hṛomklay/Ῥωμαίων Κουλά am Euphrat, zu). In Zeiten, in denen das westliche Kaisertum schwach und außenpolitisch wenig handlungsfähig war, mußte der Papst als wichtigster Ansprechpartner erscheinen, ohne daß damit ein Lehensverhältnis begründet worden wäre; der päpstliche Schutz hingegen war durchaus willkommen. Übrigens hatte ja auch die theoretische Lehenshoheit des deutschen Kaisers gegenüber Kleinarmenien, die Lewon eingegangen war, nur sehr geringe praktische Bedeutung. Da die aus dem Westen erhoffte, ja sogar erflehte Hilfe nicht kam, war man auch bei der Umsetzung der Unionsverpflichtungen recht säumig – abgesehen von rhetorisch aufgeblasenen Floskeln (aus gegebenem Anlaß), mit denen die Armenier – König wie Katholikos – den Papst gelegentlich beschwichtigten. Die (erzwungene) Union war vor allem ein politisches Stategem, sie wurde von der Kirchenführung eher halbherzig betrieben und von der Basis weitgehend abgelehnt. Der Druck, mit dem Rom die in Aussicht gestellten Reformen einforderte, wuchs allerdings mit der Zeit, und das Konzil von Sis/Sision im Jahr 1307 ging voll auf die Wünsche des Papstes ein, was aber besonders außerhalb des bereits geschrumpften kilikischen Staates auf heftigen Widerstand traf – 1311 wurde in Jerusalem ein Gegen-Katholikos gewählt.

Daß die armenische Kirche, die sich selbst als „armenisch-apostolisch" bezeichnet, im Buch zumeist als „gregorianische Kirche" apostrophiert wird (mit Bezug auf Grigor den „Erleuchter"), wird auf wenig Gegenliebe stoßen; der Teminus ist ja auch historisch belastet.

Die Arbeit wurde mit der Aufnahme in die „Forschungen zur Kaiser- und Papstgeschichte des Mittelalters" geehrt, und auf diplomatischem Gebiet liegt auch der primäre Wert der Untersuchung. Insbesondere in der weiteren Forschung um König Lewon wird man das Werk sehr wohl berücksichtigen müssen.

Werner Seibt

Mykhailo Hrushevsky, History of Ukraine-Rus'. Vol. 1. From Prehistory to the Eleventh Century. Translated by Marta Skorupsky. Edited by Andrzej Poppe and Frank E. Sysyn with the assistance of Uliana M. Pasicznyk (*The Hrushevsky Translation Project*). Edmonton–Toronto, Canadian Institute of Ukrainian Studies Press 1997. LXI, 602 S., 1 Portr. ISBN 1-8955710-19-7.

The Hrushevsky Translation Project has translated in full the text and references of the third edition of Volume One of Hrushevsky's *Istoriia Ukrainy-Rusy*, published in 1913.

The newly compiled bibliography, a feat of scholarship in itself, offers a conspectus of the sources and historiography on the early Slavs up to c. 1911. Appended to the endnotes and excursuses are summaries of recent historiography and select bibliographies provided by Andrzey Poppe, the Consulting Editor.

Hrushevsky's ten-volume *History* was intended to demonstrate the development of a distinct Ukrainian 'nationality', literally defining a subject area. His insistence on the importance of social and economic history has relevance today, while many specific judgements are well-founded. Thus his suggestion that Kiev is most likely to have been the metropolitan see from Vladimir's time on enjoys strong endorsement,[1] while his view that Christianity first took root mainly in 'the larger population centres' (p. 392) accords with the evidence of burial-ritual and church buildings.[2] Moreover, Hrushevsky's stress on the relevance of prehistory to later periods and concern with the interrelationship between agriculturalists and pastoralists prefigure modern approaches.[3] He also noted that archaeological evidence of change in material culture does not by itself necessarily betoken wholesale population shifts: many of the peoples named in our literary sources probably represent confederations. Hrushevsky took this line on the Khazars, and modern archaeology confirms his view that 'the hordes ... known under the single name of Khazars were not ethnically homogeneous' (p. 173).[4] One grouping associated with the Khazars was that of the Hungarians. Hrushevsky was sceptical as to Constantine VII's implication that the Hungarians spent only three years 'living together with' them, scepticism shared by modern authorities.[5] His position on the origins of the Hungarians was equally felicitous. While accepting the general view that their language had a 'Finno-Ugric base' he stressed the significance of other elements, including Turkic, Mongol and Caucasian (p. 177, n. 241). Such *caveats* have resonance, now that serious doubt is being cast on the very concept of a distinct 'Finno-Ugric' family of languages.[6]

[1] L. MÜLLER, Zum Problem des hierarchischen Status und der jurisdiktionellen Abhängigkeit der russischen Kirche vor 1039. Cologne-Braunsfeld 1959; A. POPPE, The original status of the Old-Russian Church. *Acta Poloniae Historica* 39 (1979) 5–45, repr. in POPPE's The Rise of Christian Russia. London 1982, no. 3.

[2] V. V. SEDOV, Rasprostranenie khristianstva v Drevnei Rusi. *Kratkie Soobshcheniia Instituta Arkheologii* 208 (1993) 3–11; S. FRANKLIN and J. SHEPARD, The Emergence of Rus 750–1200. London 1996, 174–6, 227–30.

[3] Thus D. CHRISTIAN, noting the gradualness of the advance of 'rainfall agriculture' northwards beyond the wooded steppe north of the Black Sea, remarks: 'In the history of Inner Eurasia, Rus and its successor states represent the belated triumph of the agrarian neolithic': A History of Russia, Central Asia and Mongolia, I, Inner Eurasia from Prehistory to the Mongol Empire. Oxford 1998, 327.

[4] S. A. PLETNEVA, Ocherki khazarskoi arkheologii, ed. and afterword V. I. PETRUKHIN. Moscow–Jerusalem 1999, 207, 221–4.

[5] Constantine VII, De administrando imperio, 38, ed. and tr. G. MORAVCSIK and R. J. H. JENKINS (*CFHB* 1). Washington, DC, 1967, 170, lines 13–14; G. KRISTÓ, Hungarian History in the Ninth Century. Szeged 1996, 131–4.

[6] A. MARCANTONIO, The Uralic Language Family: Facts, Myths and Statistics. Oxford 2001, forthcoming.

Hrushevsky's view of the Middle Dnieper region as a geopolitical hub is shared by modern historians of diverse schools.[7] But his quest for indigenous princes there leads to such assertions as: 'the organization of a powerful military force and princely rule in Kiev ... must be dated back to the eighth century or even earlier' (p. 302). And this, in turn, requires a stand on the 'Normanist question'. Hrushevsky tends to accept the importance of the 'Varangians' (i.e. persons of Scandinavian origin or cultural traits) at the tenth-century Kievan court. But he dismisses as tendentious the *Chronicle's* indication that the *Rus'* name had been brought south by the Varangians, preferring its apparently contrasting assumption that the name was synonymous with that of the Slav Polianians.[8] He holds that *Rus'* was 'the native, age-old name of the Kiev region' (pp. 145–6, 296). He likewise dismisses the *Chronicle's* version of the arrival in Kiev of Askold and Dir, supposing that Askold 'was indeed a Kievan prince' (and not, as the *Chronicle* implies, of Varangian stock), while it is 'quite possible' that he led the 860 raid on Byzantium (p. 311). He further maintains that 'at the beginning of the ninth century ... there could have been no Khazar control over Kiev' (p. 302). Hrushevsky's equation of the Rus with the Polianians raises more problems than it resolves. On his own avowal, the Khazars retained formidable power in the steppes in the tenth century, still levying tribute from the Viatichians to the north-east in the 960s. One would hardly expect them to have tolerated a situation in which – Hrushevsky supposes (pp. 302, 482–3) – a prince of the Rus based on the Middle Dnieper styled himself kagan (*chaganus*), emulating the Khazar ruler's own title. Hrushevsky's solution to this anomaly is to adduce Byzantine and Byzantine-related sources so as to demonstrate the military might of the self-governing (Slav) Rus during the ninth century. He cites the *Lives* of St. George of Amastris and St. Stephen of Sougdaia, together with Photius' encyclical of 867 and his homilies referring to the Rus attack of 860 (pp. 300, 308–09). The *Lives* – especially St. Stephen's[9] – are of questionable source-value while there is nothing in Photius' writings to indicate that the Rus attackers of 860 were predominantly Slavs. Their conduct recalls that of Northmen raiding Western Europe around that time, and John the Deacon expressly describes Constantinople's assailants as seaborne *Normanni*.[10] He offers details consonant with Photius' of mass-slaughter in the suburbs: dismissal of John as being subject to confusion is therefore somewhat wilful (p. 484).

These reservations are made on the strength of evidence available to Hrushevsky. Recent research tends to reinforce them. As Poppe notes (p. 491), a convincing case has been made for regarding the term *Rus'* as a slavicized form of the Baltic-Finnish name of the Swedes, *Ruotsi*.[11] This leaves little room for the concept of a mighty Polianian political structure deriving its name of Rus locally, and established on the Middle Dnieper through

[7] E. g. V. I. PETRUKHIN, Nachalo etnokul'turnoi istorii Rusi IX–XI vekov. Smolensk – Moscow 1995, 92–101; P. TOLOCHKO, Kyivs'ka Rus'. Kiev 1996, 48–9, 57–63; FRANKLIN and SHEPARD, Emergence, 112–33.

[8] Povest' Vremennykh Let, ed. V. P. ADRIANOVA-PERETTS and D. S. LIKHACHEV, with M. B. SVERDLOV. St. Petersburg 1996, 15, 16.

[9] On the fifteenth-century Slavic *Life* of St. Stephen of Sougdaia, see PETRUKHIN, Nachalo, 217.

[10] John the Deacon, Chronicon, ed. G. PERTZ (*MGH* SS, VII). Hanover 1846, 18.

[11] G. SCHRAMM, Die Herkunft des Namens Rus': Kritik des Forschungsstandes. *Forschungen zur europäischen Geschichte* 30 (1982) 7–49; E. MELNIKOVA and V. PETRUKHIN, The origin and evolution of the name Rus'. *Tor* (Uppsala) 23 (1990–1) 203–34.

the ninth century. Furthermore, general considerations based on close study of Islamic coins found east of the Baltic point to exchanges at Staraia Ladoga involving Scandinavians already in the eighth century,[12] while there are indications of the arrival of individual Scandinavians in Byzantium by the end of the eighth century.[13] Nor does archaeological evidence bespeak a powerful polity based in Kiev in the ninth century. Traces of settlement at Kiev then are confined mainly to hill-tops, with significant change in settlement patterns and construction methods coming only towards the end of the ninth century or beginning of the tenth.[14] While the territory of the Polianians seems, as Hrushevsky observed (pp. 143–4, 150), to have been limited, that of the Severians was extensive.[15] Slav settlements stretched south-eastwards towards the stone fortresses symbolizing Khazar dominance along the Oskol and the Donets.[16] Their orientation would accord with a situation in which the Khazars continued to levy tribute from the Slavs of the wooded steppe through most, if not all, of the ninth century. Kiev might have been a convenient tribute-collection centre and the site of limited commercial exchanges, but scarcely the seat of powerful local princes.

If Hrushevsky's reconstruction of the ninth-century scene fails to convince, his handling of the tenth century is surer-footed and offers a masterly appraisal of the reign of Vladimir Sviatoslavich. Overall, his generalizations are well-grounded and the insights and judgements are of lasting value. Special praise is due to the translator. Rendering *termini technici* accurately and elegantly, she has produced an idiomatic translation that should draw many Western readers to Hrushevsky's masterpiece.

Jonathan Shepard

Giampietro DAL TOSO, La nozione di *proairesis* in Gregorio di Nissa. Analisi semiotico-linguistica e prospettive antropologiche (*Patrologia* 5). Frankfurt am Main, Peter Lang 1998. IX, 347 S. ISNB 3-631-33700-0.

Die Arbeit stellt eine systematische Aufarbeitung des philosophisch-theologisch eminent wichtigen Begriffs der προαίρεσις, der „freien Willensentscheidung“, dar. Entstanden ist sie, wie der Autor einleitend feststellt (p. VI), aus seiner bei der „Pontificia Università Gregoriana“ eingereichten Dissertation.

[12] T. S. NOONAN, Why the Vikings first came to Russia. *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas* 34 (1986) 321–48, repr. in NOONAN's The Islamic World, Russia and the Vikings, 750–900. The Numismatic Evidence. Aldershot 1998, no. 1; *idem*, European Russia, c. 500–c. 1050. *New Cambridge Medieval History*, III, ed. T. Reuter. Cambridge 1999, 506.

[13] C. MANGO, Eudocia Ingerina, the Normans and the Macedonian dynasty. *ZRVI* 14–15 (1973) 17–20, 26–27, repr. in MANGO's Byzantium and its Image. London 1984, no. 15.

[14] J. CALLMER, The archaeology of Kiev ca. A. D. 500–1000. A survey, in: Les pays du nord et Byzance (Scandinavie et Byzance), Actes du colloque nordique et international de byzantinologie tenu à Upsal 20–22 avril 1979, ed. R. ZEITLER. Uppsala 1981, 29, 35–40, 43–4, 47–8; E. MÜHLE, Die Anfänge Kievs (bis ca. 980) in archäologischer Sicht. Ein Forschungsbericht. *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas* 35 (1987) 83–6, 92–9, 100–01.

[15] FRANKLIN and SHEPARD, Emergence, 109–10; B. O. TIMOSHCHUK, Skhidni Slov'iany VII–X st.: poliuddia, iazychnytstvo, pochatky derzhavy. Chernivtsi 1999, 24.

[16] PETRUKHIN, Nachalo, 86–8; PLETNEVA, Ocherki, 24–6, 46–9, 62–3, 224–5.

Eingeteilt ist das Ganze in drei große Abschnitte, denen noch der „Prologo“ vorgespannt ist, worin der Autor sich kurz und übersichtlich mit den wichtigsten biographischen Daten und der Chronologie der Werke Gregors befaßt (p. 1–10), um dann aufschlußreiche Ausführungen über die *Methodik* seiner Untersuchung zu machen (p. 10–14). Dabei erfahren wir, daß der erste der genannten Abschnitte einer detaillierten *semiotisch-linguistischen* Analyse des Terminus προαίρεσις gewidmet ist mit der Zielsetzung, dessen semantische Relevanz, die ihm in den Schriften des Nysseners zukommt, hervortreten zu lassen. Bei der Präsentation der Belege folgt der Autor dem chronologischen Ordnungsprinzip, „grazie al quale è possibile verificare una eventuale evoluzione, o mutamento di prospettiva, maturatisi nel tempo“.

Die Funktion des zweiten Abschnitts mit dem Titel „I fondamenti dell' antropologia di Gregorio di Nissa“ (p. 135 sqq.) besteht im „approfondimento sistematico dei dati raccolti nella prima parte“. Des Autors Bestreben ist es „di sviluppare alcune linee di antropologia come emergono dai testi di Gregorio di Nissa a partire dalla sua concezione di libertà di scelta“ (p. 12).

Bei den z. T. recht umfangreichen Zitaten (z. B. p. 19 sq., 47 sq., 89 sq., u. ö.) stellt der Autor dem Urtext jeweils seine Übersetzung voran – ein dankenswertes, hilfreiches Entgegenkommen!

Um aus der Reichhaltigkeit des gebotenen Materials ein kleines Detail herauszugreifen: was unser Autor p. 45 sq. im Anschluß an den Nyssener bzw. in der Wiedergabe von dessen Ausführungen in der ersten Homilie zum *Ecclesiastes* (Kohelet) über die ὠφέλεια, „l'importanza dell' utilità spirituale“, dieses alttestamentlichen Buches bemerkt, deckt sich auffallend mit folgender Äußerung in der *Catena Hauniensis in Ecclesiasten* III, 250 sqq. (= Koh 3,16), hrsg. von A. LABATE (*CCSG* 24), Turnhout 1992, p. 54: Ἀεὶ ὁ Ἐκκλησιαστὴς τῆς ὠφελείας τῆς ἡμετέρας ἔχεται· ἑνὸς γάρ ἐστι σκοποῦ ἀποστρέψαι τὸν ἄνθρωπον τῆς παρούσης τοῦ βίου ματαιότητος, τῷ θεῷ δὲ αὐτὸν προσαγαγεῖν. Κτλ. Und noch eine Kleinigkeit, u. zw. zu der vom Nyssener getroffenen Unterscheidung zwischen den Begriffen χρόνος und καιρός (p. 239, n. 86): diese Differenzierung nimmt z.B. auch Severian von Gabala vor, wenn er in *De mundi creatione* III,3 (*PG* 56,451) festhält: Ἄλλο γὰρ χρόνος καὶ ἄλλο καιρός. Χρόνος μῆκός ἐστι, καιρὸς εὐκαιρία.

Den dritten größeren Abschnitt des Buches nimmt der „Epilogo“ ein (p. 315–341): „Sintesi e prospettive sul tema della libertà di scelta nell' ambito dell' antropologia di Gregorio di Nissa“. Von den verschiedenen Untertiteln bzw. Lemmata seien wegen ihrer Tragweite für das Thema besonders erwähnt die Nummern 6 und 7 (p. 323 sqq.): „La προαίρεσις dell' uomo“ und „La condizione storica dell' uomo tra mutabilità e libertà di scelta“, wo u. a. festgestellt wird (p. 327): „Innanzitutto rileva (= il Nisseno) come la προαίρεσις trovi la sua origine in stimoli interiori dello spirito umano. Essa viene caratterizzata come ὁρμή, come ῥοπή, quindi come un dinamismo che sale dall' intimo dell' uomo.“ Dazu sei aus dem profanen Bereich auf eine parallele Formel bei Themistios, or. 5,67c (vol. I, p. 99 DOWNEY), hingewiesen: ἀβίαστον τὴν ὁρμὴν τῆς ψυχῆς καὶ αὐτοκρατῆ (vgl. p. 37 des vorliegenden Buches) καὶ ἑκούσιον ...

Die mehrfach gegliederte „Bibliografia“ (p. 343–347) beschließt diese höchst verdienstvolle Untersuchung.

Manfred Kertsch

F. Trisoglio, San Gregorio Nazianzeno 1966–1993. *Lustrum* 38 (1996). Göttingen 1999, 361 S.

F. Trisoglio (Tr.), einer der profiliertesten, besonders verdienstvollen gegenwärtigen Forscher Gregors von Nazianz, stellt mit diesem Werk erneut seine Meisterschaft in der Aufarbeitung, Systematisierung und kritischen Besprechung der über den Kappadokier in diesem Zeitraum erschienenen mannigfaltigen Beiträge unter Beweis. Bekanntlich erschien von ihm bereits 1974 in der *Rivista lasallianna* 40 eine erste, die Jahre 1925–1965 betreffende, in 30 Kapitel unterteilte große Gregor-Bibliographie: „San Gregorio di Nazianzo in un quarantennio di studi".

Die nunmehrige Arbeit ist im Prinzip ähnlich gegliedert mit allerdings detaillierterer Aufschlüsselung der einzelnen Kapitel, die sich jetzt auf insgesamt 36 belaufen. Zunächst von Bedeutung für den Leser bzw. Benutzer ist das „Siglario", das Abkürzungsverzeichnis (p. 10–15). Darauf folgen der Reihe nach die mit römischen Ziffern versehenen Kapitel „Bibliografia", „Cappadocia", „Biografia" und zahlreiche weitere bis zum 36. („Fortuna"), dem Fortleben oder Nachwirken Gregors, wobei die Kapitel ihrerseits in diverse, durch lateinische Lettern hervorgehobene Lemmata aufgeschlüsselt sind und das Ganze mit arabischen Ziffern von 1 bis 972 durchnumeriert ist.

Um davon einige wichtiger scheinende auszumustern: Unter der Rubrik I. („Bibliografia"), p. 16, wird die Arbeit von E. Bellini (in: SCatt 98, 1970, 165–181) besprochen und dabei allem Anschein nach zu Recht „zerpflückt"; Tr. setzt sich damit in Gegensatz zur Ansicht M. Wittigs, der in seiner in Stuttgart 1981 erschienenen Übersetzung der Briefe (*Bibl. d. griech. Lit.* 13) in der Einleitung, S. 1, Anm. 1, die bibliografische Aufstellung Bellinis positiv bewertet. – Höchstes Lob wird dem unter dem Lemma „III. Biografia", Nr. 77 (p. 29 sq.), aufgelisteten Lexikonartikel „Gregor von Nazianz" von B. Wyss (*RAC* XII, 1983, 793–863) mit den Worten gezollt: „Per essenzialità, precisione, compattezza, documentazione, pacatezza, equilibrio spicca la vasta sintesi die Wyss ..." (ähnlich über die Arbeit „Organización económica y social de Capadocia en el siglo IV según los Padres Capadocios" [Salamanca 1974] von R. Teja vorher, p. 22 unter Nr. 45). Und dann noch: „un lavoro ammirevolmente costruito e condotto con una coscienza appena uguagliata della competenza". Dieselbe Zuverlässigkeit, Schärfe der Durchdringung, Beherrschung der Materie sowie Weite des Horizonts bescheinigt Tr. (p. 31, Nr. 81) einer anderen, kürzeren Gregor-Biographie von Wyss (in: Gestalten der Kirchengeschichte II. Alte Kirche II. Stuttgart 1984, 21–35). Ähnliche Souveränität und Kompetenz attestiert er ebd., Nr. 82, dem Artikel „Gregor von Nazianz" von J. Mossay (TRE XIV, 1985, 164–173). – Die von Tr., p. 30, n. 2, als ihm nicht zugänglich angeführte Arbeit von K. G. Bonis, Γρηγόριος ὁ Θεολόγος, πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως: Βίος καὶ ἔργα, Συγγράμματα καὶ διδασκαλία (Athen 1982), steht dem Rezensenten zur Verfügung. Während Bonis, der sich vor allem mit den Verwandtschaftsverhältnissen der Familie Gregors von Nazianz beschäftigt hat, in seiner diesbezüglichen kritischen Auseinandersetzung mit H. M. Werhahn von Tr. wenig günstig beurteilt wird (vgl. dessen frühere Gregor-Bibliographie in der *Riv. lassal.* 40, pp. 66 sqq.), macht diese biographisch-literarhistorische Arbeit *prima facie* keinen schlechten Eindruck, gibt sie doch zumindest jeweils einen praktischen Überblick über die Chronologie des Lebens Gregors, über die Bibliographie (darunter, einen breiten Raum füllend, Abschnitt β: Ἑλληνικὴ βιβλιογραφία, S. 20f.), Biographie (23ff.), Erziehung und Studien (48ff.), Schriften (Συγγράμματα: 125ff.), Handschriften (148f.), Übersetzungen und Scholien (149ff.), um schließlich das Ganze mit der Darstellung von Gregors Lehre abzurunden (175ff.). – Was die „Tradizione manoscritta" (p. 44 sqq.) betrifft, heben sich laut Tr. namentlich die Arbeiten von J. Mossay hervor; daneben noch W. Höllgers Untersuchung: Die handschriftliche Überlieferung der Gedichte Gregors von Nazianz, Paderborn 1985 (*Forsch. zu Greg. v. Naz.* 3). – Im Streit um die Echtheit der Rede 35, welche Gregor im allgemeinen abgesprochen wird, entscheidet sich Tr. für einen Erklärungsversuch von Cl. Moreschini in dessen mit P. Gallay in *SC* 318 (Paris 1985) erstellter Ausgabe (p. 39 u.ö.), wonach es sich dabei um ein „esercizio scolastico" handle „penetrato qua e là nei mss." (p. 56 unter VII: „Attribuzioni e autenticità"). – Breiter Raum wird dem p. 58–61, Nr. 186, angeführten Aufsatz von M. Sicherl „Ein neuplatonischer Hymnus unter den Gedichten Gregors von Nazianz" (in: Gonimos. Neoplatonic and Byzantine Studies, Buffalo/N. Y. 1988, 61–63) gewidmet. Sicherl zufolge weise der Hymnus (carm. I,1,29) auf Ps.-Dionysios Areopagites als wahren Verfasser hin, was er nach Tr. durch „argomenti fin troppo sottili, talora anche fin troppo volonterosi" zu stützen suche. – Ob seine von Tr., p.78 sq., nr. 246, als „capolavoro della recensione ‚microscopica'" charakterisierte Besprechung (in: *JbACh* 36, 1993, 224–228) der Edition von Gregors Reden 42–43 (*SC* 384, Paris 1992) durch J. Bernardi zu akribisch, pedantisch und damit zu harsch sei, möchte der Rez. im Raum lassen. – Wie von vielen anderen Seiten, wird auch von Tr. C. Jungcks Ausgabe von Gregors *Carmen de vita sua* zu Recht gelobt (p. 79 sq., nr. 250). – Gleichfalls gelobt wird die erwähnte deutschsprachige Ausgabe der Briefe Gregors von M. Wittig (p. 89, nr. 282). – Unter der Rubrik „XI. Scoliasti" (p. 106, nr. 366) skizziert Tr. in aller Kürze den Inhalt seines aufschlußreichen Beitrags „Mentalità ed atteggiamenti degli scoliasti di fronte agli scritti di S. Gregorio di Nazianzo" (in: Symp. Naz. 1983, 187–251).

Es würde zu weit führen, hier die schier erdrückende Fülle sämtlicher bibliographischer Informationen nachzuerzählen. Nur noch weniges bleibe uns vorbehalten: Besonders bemerkenswert sind etwa noch die Referate über die Bedeutung des Michael Psellos als Kommentator Gregors (p. 110 sq., nr. 387), die von Basileios und Gregor kompilierte „Philokalie" des Origenes (p. 115 sqq., nr. 397–401), über drei eigene, sprachlich-stilistische Erscheinungsformen bei Gregor betreffende Aufsätze (p. 119 sqq., nr. 408–410), die ausgezeichneten Kommentare von A. Kurmann und L. Lugaresi zu Gregors Invektiven (or. 4 und 5) gegen Kaiser Julian (p. 124 sqq., nr. 412–413), den Kommentar von K. Sundermann zu *Carmen* 1, 2, 1, 215–732 (*Forsch. zu Greg. v. Naz.* 9, Paderborn 1991), wozu Tr. in einer langen Anm. (n. 81) lesenswerte methodische Überlegungen über das seiner Meinung nach angemessene, „richtige" Kommentieren eines poetischen Textes anstellt: „Quanto a Realien questi commenti sono ineccepibili; non ci manca nulla, tranne l'anima. Arte e poesia sono completamente ignorate e stupisce in testi che sono poesie e che vogliono essere arte" und: „Non è tanto succoso quante volte quella parola sia stata ripetuta, ma quali vibrazioni interiori provochi" (p. 169 sq.) usf.

Hier extra erwähnt zu werden verdient noch, daß die diversen theologischen Themata bzw. Lemmata gute 14 Kapitel einnehmen (XX–XXXIV, p. 201–326). Den Abschluß dieses epochalen bibliographischen Werkes zu Gregor von Nazianz bildet ein „Indice dei nomi" (p. 352–361).

N. B.: p. 61 sollte es „una (st. uns) *summa*" heißen (vgl. p. 125 unten).

Manfred Kertsch

Byzantine Defenders of Images. Eight Saints' Lives in English Translation. Ed. Alice-Mary TALBOT (*Byzantine Saints' Lives in Translation* 2). Washington, D.C., Dumbarton Oaks Research Library and Collection 1998. pp. XLII, 405. ISBN 0-88402-259-5.

The new series of translations of Byzantine Lives of saints by Dumbarton Oaks, of which the present book is the second volume, has already been welcomed by scholarly review on the occasion of the publication of its first volume, a series of translations of ten Lives of Byzantine women saints. Aiming at Byzantinists and a wider audience alike, serving both teaching and scholarly interests, this second volume comprises eight translations of Lives of Iconophile saints who suffered from or were somehow involved in the Iconoclastic crisis of the eighth and ninth centuries. Half of the translated texts (nos. 5–8) are full-length *Vitae*, while the rest are short Synaxarion notices, which occupy just the first twenty-four pages of the volume. Various kinds of saints, almost half of them women, are represented. They include three monks and nuns (Theodosia of Constantinople [transl. N. CONSTAS], Stephen the Younger and Anthousa of Mantineon [transl. A.-M. TALBOT]) and a pious princess who became a nun (Anthousa, daughter of Constantine V [transl. N. CONSTAS]) from the first period of Iconoclasm, as well as a patriarch (Nikephoros [transl. E. FISHER]), an empress (Theodora [transl. M. VINSON]), and four monks (Ioannikios [transl. D. SULLIVAN] and the brothers David, Symeon and George [transl. D. DOMINGO-FORASTÉ; introduction and notes D. ABRAHAMSE]) from the second. The concerns and principles of selection (available material, representation of the two periods, gender, types of sanctity, levels of style, the question of intellectual mobility at the time) are lucidly and conveniently pointed out in the editorial General Introduction (pp. vii-xxi), which also provides a useful diagram of the history of the period.

The procedure followed by the seven contributors is the same as in the previous volume: each translation is preceded by an introduction and bibliography, and accompanied by notes. The book ends with an index of people and places, a general index, and one of notable Greek words commented upon in the introductions or notes. In addition, the introductions to the Lives also follow a pattern. Their authors are careful to give a summary of each Life, consider the particular problems of the text, such as the historicity of its heroes and the narrated events, or any internal conflicts and existing versions, briefly present the manuscript tradition, and comment on the commemoration day, cult and pictorial representation of the saint(s). As for the notes, they mainly serve to clarify the text and, therefore, deal mostly with people, places, events and chronology. In addition, it is particularly welcome to also have comments on *topoi* and sources (oral and written) as well as an indication of Scriptural quotations, lacking from most of the editions of these works.

This is a book of translations, not a monograph on hagiography and/or saints and Iconoclasm. This has to be said, so as not to look in the book for what is neither in its scope nor can be expected from it in the restricted space of an introduction. On the other hand, this book is more than translations. Apart from the aptly documented notes on historical and literary problems, the comprehensive individual introductions have to be read as contributions by themselves, not only summarizing previous knowledge but also making new suggestions (as in the case of the role of the rhetorical structure of the *Vita Theodorae*). Moreover, facing the difficulties posed by the texts, the translators have partly acted as editors, and demonstrating good philological skills they have suggested emendations to the printed texts and translated accordingly. The extent to which these emendations are needed differs of course with each text. Sometimes the corrections concern simple typographical errors in the editions. Elsewhere there are more drastic changes, some particularly difficult cases being

discussed at some length. Since all the texts exist in accessible editions, it should not be too difficult for the reader to check for him/herself the validity of the emendations / suggestions. This reviewer is pleased to report that very many of the proposed changes are correct, though one realizes (see below) that sometimes there is excessive eagerness in this respect.

As far as the translations are concerned, their quality is especially high, the English very readable, and a commendable effort has been made by all the contributors to stay as close to the Greek as possible. The individuality of the translators has also been preserved, not least in terms of translation of specific words, such as σύναξις (p. 7 synaxis; p. 12 feastday) or σκληραγωγία (p. 11 mortification; p. 17 asceticism). Nevertheless and despite the care taken on the part of the translators, one could still have some minor disagreements with regard to the rendering of certain passages. It suffices here to point out just a few of them.

Life of Theodosia: p. 5 "Leo [III] deposed … Theodosios": rather, "Theodosios retired from the throne" (Θεοδοσίου … τῆς βασιλείας ὑποχωρήσαντος), since, as rightly noted in n. 23, Theodosios abdicated. – p. 6 n. 29 The correction of ἐν οἷσπερ to ἐν αἷσπερ (transl. "among which") is unnecessary; on the interpretation (simply "where") of this problematic passage see AUZÉPY (work referred to below), p. 193 n. 73.

Life of the Patriarch Nikephoros: p. 77 n. 222 "Reading ἀναινόμενον for … ἀναινόμενα" is not necessary, since the subject of the participle as well as of the verbs (ἐπάγουσι, ἐνιεῖσι) can very well be the ἀμβλώματα, the heretical teachings, not "<the heretics>" as in the translation. – p. 82 Changing the punctuation (see n. 240) and transferring the phrase "by means of your voice" to the following sentence results in the loss of the pun "do not infuse a voice by means of your voice" as well as of the correspondence of "your hand" and "your voice". – p. 86 Not "… to fashion for himself the <One Who Is> beyond nature, substance, and understanding, Whom no one has seen, and <Whose> form and image no one is able to behold", but "… to fashion for himself the form and image of the <One Who Is> beyond nature, substance, and understanding, Whom no one has seen, and no one is able to behold" (τὸν πάσης ἐπέκεινα φύσεως καὶ οὐσίας καὶ γνώσεως, ὃν οὐδεὶς ἑώρακεν, οὔτε μήποτε θεάσασθαι δύναται, τούτου μορφὴν καὶ τύπον … ἑαυτῷ … ἀναπλάσεται). – p. 89 nn. 271 "ταῦτα for ταύτας" and 273 "γανύμενα for γανυμένας": though these emendations render a smoother text, they are unnecessary, since the confused phrasing is caused by the notions of δυνάμεις and χερουβίμ alternating in the author's mind. – p. 95 n. 296 The emendation of ἐπάγει to ἐπάγῃ, though syntactically correct if one reads ἵνα … ἐπάγῃ, is not necessary if one considers ἐπάγει as a main clause.

Life of David, Symeon and George of Lesbos: p. 155 n. 58 Not "you will find me [i. e. St Anthony] comforting you", but "you will find someone [i.e. Christ] who will comfort you" (εὑρήσεις μὲν [not με] ἐκεῖ παρηγοροῦντά σε). – p. 206 Not "<Symeon> said, 'While there is <still> bread, run quickly and pick up all the <loaves> on the table. Pay the appropriate debt to …'", but "<Symeon> said seriously 'There is <still> bread', and he ran quickly and picked up all the <loaves> on the table and said, 'Pay the appropriate debt to…'" (ὁ δέ· Καὶ τέως εἰσὶν ἄρτοι, σπουδαίως εἰπών, δραμὼν ἅπαντα τὰ ἐπὶ τῆς τραπέζης ἀράμενος· Τὴν ἁρμόζουσαν, εἶπεν, ἔκτισον ὀφειλὴν …). – A few suggested corrections are not needed, e. g.: p. 150 n. 23; ibid. n. 25: not "monument of their own (αὑτῶν) foolishness", but "monument of the same [i. e. as in the myths] foolishness" (τῆς αὐτῆς ἀνοίας); p. 206 n. 311.

Life of Ioannikios: p. 309 n. 361 The correction of εἰδότας to ἰδόντας, although it makes sense, is not necessary, since the passage can be translated: "as if they had already been acquainted with [i. e. had come to know] me". – p. 313 "if we had … allowed you to rest a little from your illness": the manuscript reading ἀνανεῦσαι should be preferred over the editor's ἀναπνεῦσαι (τῆς ἀσθενείας σου), while the translation can remain the same. – p. 331

Not "they [the captives] stood opposite in silence and dared not approach them [i. e. the Saracen shepherds]", but "they [the dogs] stood opposite in silence [i. e. without barking; ἀναύδως] and dared not approach them [i. e. the captives]", who were, however, smeared (from a distance) "with the dogs' foaming saliva". – p. 350 "you are empowered by God" (δύνασαι πρὸς Θεόν): rather, "you have influence with God" (i. e. because of your sanctity).

Life of the Empress Theodora: p. 369 "So much for that" (καὶ ταῦτα μὲν εἰς τοσοῦτον) rather than "So high did feelings run on this issue". – p. 370 n. 58 COMBEFIS's suggestion, which also gives a valid interpretation, need not be accepted; it seems that Theodora "felt sick at heart" not "over her subterfuge" (ὅ,τι καὶ διαπράξαιτο), but "over what to do" (ὅ,τι καὶ διαπράξοιτο).

Finally, a few other points could be made. The use of angle brackets <> for "the insertion of words to clarify the meaning of a phrase" (p. xxv) is sometimes excessive. For example, a particularly difficult passage like the one on Nikephoros's philosophical education (pp. 54–56) definitely justifies some insertions; however, the use of angle brackets once, twice or even three times in almost every line of the one and a half pages of text produces a rather odd effect to the eye. Repetition of bibliographical information occurs from section to section in the book, probably in line with the autonomy of each contribution. Some books obviously came out too late to be referred to here: the new English translation of Theophanes (1997), the new edition of the Chronicle of Manasses (1996; see p. 56 n. 113), and the new editions of several works of Ignatios the Deacon (his Correspondence [1997], the *Vita Gregorii Decapolitae* [1997], and the *Vita Tarasii* [1998]). One regrets, however, that occasionally references are made to MIGNE's *Patrologia Graeca*, even though new editions have been in existence for some time, as is the case, for example, with the edition of Gregory of Nyssa's second homily on St Stephen in the *Gregorii Nysseni Opera* (vol. X,1 [1990]) (see p. 346 n. 537), with Pseudo-Dionysius' *De coelesti hierarchia* by G. HEIL and A. M. RITTER (1991) (see p. 99 n. 311), or with Gregory of Nazianzus' orations 7 and 43 in *Sources Chrétiennes* (1995 and 1992 respectively) (see p. 258 n. 80). No full reference is given for the work of P. NIKITIN, some of whose emendations to the *Vita Nicephori* have been adopted (in the *Mémoires de l'Académie Impériale des Sciences de St.-Pétersbourg* ser. VIII, 1 [1895], esp. pp. 16–21) (see e. g. p. 64 n. 164). The new (then in press) edition and French translation of the Life of Stephen the Younger by M.-F. AUZÉPY (1997), which prompted the editor of the present volume to prefer the translation of the saint's Synaxarion notice rather than that of his *Vita* (p. 9), could prove helpful for the present commentary as well: in the latter (p. 12 n. 13) it is mentioned that Stephen's murderer is called Philomates in the *Vita* instead of the Synaxarion's Philommatios; the new edition, however, adopts the reading "Philomatios" contained in the two oldest manuscripts. According to the Synaxarion CP, the memory of Anthousa, daughter of Constantine V, is celebrated on 18 rather than 12 April (p. 23 n. 8). The *Vita Stephani Junioris* is said to have been composed ca. 806 on p. xvii, but ca. 807 (rightly) on p. 9 (or rather in 809 according to AUZÉPY, op. cit., pp. 8–9). The title of the same article by KAZHDAN is given in two different ways on pp. 158 n. 74 and 275 n. 175. On the word γεήφρων (p. 302 n. 326: "unattested elsewhere") see now *Lexikon zur Byzantinischen Gräzität*, vol. II (also in Germanos I). A very small number of misspellings of the Greek occur from time to time (e. g. p. 288 n. 251 read τροχοῦ for τρόχου; p. 305 n. 344 ἐπέστρεψεν for ἐπέστρεψαν; p. 361 n. 22 κατηωρημένοις for κατηρημένοις).

The remarks above are minor: one can only congratulate Dumbarton Oaks for a fine publication and wish for more translations of the same high standard.

Theodora Antonopoulou

Thomas PRATSCH, Theodoros Studites (759–826) – zwischen Dogma und Pragma. Der Abt des Studiosklosters in Konstantinopel im Spannungsfeld von Patriarch, Kaiser und eigenem Anspruch (*Berliner Byzantinistische Studien* 4). Frankfurt am Main etc., Peter Lang 1998. XXXIII, 352 S. ISBN 3-361-33877-5.

Zum Buchtitel findet sich lediglich des Verf. Erklärung (4), das Anliegen des Buches sei eine „Restauration", er wolle „auch und vor allem … dem Menschen Theodoros – zwischen menschlicher Größe und Schwäche, Erfolg und Niederlage, Anspruch und Wirklichkeit, zwischen Dogma und Pragma – ein wenig besser gerecht werden, als dies der Heiligenschein vermag". Welches Spannungsfeld Pr. mit „zwischen Dogma und Pragma" meint, wird der Leser hieraus (und aus über das Register auffindbaren Hinweisen) vermuten können, nämlich ein mehr oder weniger unausweichliches Dilemma zwischen den Ansprüchen der kirchlichen Normen und den Tatsachen des weltlichen Alltags; die Paarung der Begriffe δόγμα und πρᾶγμα scheint freilich nicht nur mir eine unglückliche zu sein, sondern auch dem Verf., der sie daher nirgends erklärt oder in dem von ihm gemeinten Sinn übersetzt[1].

Das Wortpaar ist charakteristisch für das Dilemma des Autors: Er schrieb eine im Grunde solide, auf konservativer, methodisch traditioneller, oft minutiöser Quelleninterpretation beruhende Darstellung des durchaus byzantinischen Typus βίος καὶ πολιτεία, in chronologischer Ordnung und mit zumeist wichtigen und tragfähigen Ergebnissen, wollte aber diese in ein innovatives, vielleicht auch provozierendes, in bewußtem Kontrast zu bisherigen Meinungen stehendes Gewand kleiden. Eine Formulierung, wie „Es *kann und soll* dabei aber nicht darum gehen, die *‚Ikone'* des Theodoros in quasi ikonoklastischer Manier *niederzureißen*" (4, Kursive vom Rezensenten), spricht für sich.

Hier kündigen sich Probleme des Ausdrucks an, die dann öfters begegnen, und fallweise zu unpräziser oder unangemessener Terminologie führen[2]; z. B. 27: *wiegen* statt *wägen*; 54, 91, 116, 157 und 222f.: Verf. liebt es, Leute „hinauszuwerfen"; 57: Gleichsetzung von *Klerus* und *Mönchtum*? 118 A.22: Joseph wird „zum einfachen Mönch *degradiert*"; 123: Platon tritt „von seinem Posten als Abt *ganz und gar* zurück", wobei zwischen „inhaltlicher" und „formaler" Niederlegung der Abtswürde unterschieden wird; 188f.: Der Gegensatz ἐπιτίμιον – τιμωρία ist besser mit *Buße (Kirchenstrafe)* und *weltliche Strafe* wiederzugeben; u. ä.[3]

Ermüdend ist häufig die Breite der Darstellung, die zu Wiederholungen führt[4] und fallweise zur Banalität gerät; so z. B. 6f.: die einleitenden Erläuterungen zur „Quellenproble-

---

[1] In christlicher Zeit tritt, nach Ausweis des TLG 1992 (vgl. auch LAMPE 377ab-378a, 1126a), weder die Gleichsetzung noch das Gegensatzpaar δόγμα – πρᾶγμα signifikant hervor; im übrigen wird das Wortpaar wesentlich häufiger im Plural gebraucht gebraucht als im Singular.

[2] Manchmal auch zu groben Mißverständnissen: Wenn Pr. (4) von seiner „durchaus problematischen Auseinandersetzung mit dem umfangreichen Quellenmaterial" spricht, dann meint er sicher nicht, was er sagt.

[3] Störend wirkt ein auch vom Verf., 16 A.30, selbst festgestelltes formales Ärgernis, nämlich die Unfähigkeit des Layout-Programms, die Fußnoten auf der zugehörigen Seite unter den Text zu stellen, vgl. z.B. 71–81.

[4] Auffallend oft begegnet der besondere Fall, daß eine Fußnote im Text Gesagtes vorwegnimmt oder wiederholt (und dies zum Teil wörtlich), z.B. 22 A.36, 28 A.63, 85 und A.9, 102f. A.98, 299ff. mit A.8.

matik"; 11: Aus Chroniken erfährt man „kaum etwas über Theodoros, wohl aber einiges über die historischen Ereignisse"; 45 A.143 Reflexionen über den Familienbegriff (ohne Lit.); 58ff. Traktat über monastische und höfische „Familienfraktionen", wobei erstere „aus rein biologischen Gründen aussterben mußte, wenn sie nicht immer wieder durch Übertritte (!) aus der höfischen Fraktion aufgefrischt wurde" – dies „liegt auf der Hand" (65); 139: Daß der Kaiser einen loyalen Patriarchen wollte, ist – wie Pr. selbst sagt – „recht plausibel".

Manche Formulierungen und Behauptungen (oft unbelegt) erwecken den Eindruck, daß Pr. die Materie und die Quellen, mit denen er sich auseinandersetzt, geradezu mit persönlicher Aversion sieht; z. B. 8: einziger Zweck der Viten sei die Verherrlichung der Auseinandersetzungen mit „kaiserlicher Gewalt und Willkür"; 10: Katechesen sind „Quellen zweiten oder gar dritten Ranges"; 56 mit A.162: der „Forschungsbericht" über den Anonymus Nr. 27; 124: Die Quelleninformation, daß Theodoros die Leitung eines nahezu leeren Klosters übernommen habe, „ist sicher falsch" – und dies ohne weitere Belege oder Argumentationen? 183f. und 299f. mit A.8: Vielleicht war die Versöhnung zwischen Theodoros und Nikephoros doch so weitgehend und „echt", wie die Quellen unterstellen? Alles andere ist jedenfalls aufgrund der Quellenlage spekulativ; 252 (1. Absatz): Die Überlegung, „... vor allem die Studiten, aber auch generell die Ikonodulen erhielten ihren Bekenner und Märtyrer" (nämlich durch den Tod des Thaddaios) ist entweder zynisch oder mit Fremdheit gegenüber der Mentalität der Zeit behaftet.

Vielleicht mit dieser inneren Distanz zusammenhängend, zeigt Pr. christlichem Gedankengut gegenüber fallweise wenig Vertrautheit; z. B. 27 A.58: Warum ist καίσαρι in Laudatio Platonis 808B nur „vielleicht" eine Anspielung auf die Evangelien? Vgl. hierzu 161 mit A.62 zu Brief 26,25f. den Vorwurf, der Patriarch gebe – entgegen der Bibelstelle – dem Kaiser nicht nur, was des Kaisers ist, sondern alles; offensichtlich hatte Mat 22,21 für Theodoros große Bedeutung.– 39f.: Anläßlich der Überlegungen zur Fremdheit zwischen Mutter und Sohn wäre wenigstens ein Hinweis auf das Vorbild im Neuen Testament (Verhalten Jesu gegenüber Maria, vgl. Mat 12,46–50, Luk 2,48f., Joh 2,4) angebracht, insbesondere da auch die Parallelisierung des Sterbens der Theoktiste und der κοίμησις Θεοτόκου (40f.) unübersehbar ist. – 42: Die Behauptung, die Laudatio matris enthalte keinerlei Hinweis auf die Haltung der Familie zur Bilderverehrung, widerlegt Pr. selbst kurz vorher (30 A.74) durch das Inhaltsregest von Laudatio matris 884C–885A (Schutz der Neugeborenen vor Dämonen nicht durch *Amulette*, sondern nur durch das *Kreuz*).

Wie weit soll man die Personen der Handlung moralisch bewerten? Wenn man es tut, dann empfiehlt sich eine deutliche Unterscheidung der Zeitebene des Objektes von der eigenen des Verf., konkret zwischen den Wertmaßstäben von Pr. und denen der Byzantiner. Deutlich wird das Problem, wenn Verf. (44f.) über eine „angepaßte und opportunistische Familie" moralisiert, „der die eigenen Pfründe (sic, für Pfründen?) und Besitzstände wichtiger waren als die Frage der Bilderverehrung". Ähnlich „entlarvt sich der Topos von der Verteilung allen Besitzes unter die Armen", 72, eher als ein Topos des Verf., der grundsätzlich von einer opportunistischen Protektionswirtschaft der Familienbande (im doppelten Sinn) ausgeht, vgl. dazu weiters 79 mit A.44, bei welcher unklar ist, welche „Loyalität" sich für wen „auszahlt", und 81, wo die Abtswahl des Theodoros eine „klare Protektion durch Platon" ist, und besonders in der Zusammenfassung, 293f., wenn Theodoros' gesamte Biographie unter den Aspekten von familiärer Protektion, Erfolg, Besitzstandmehrung, Nutzen von Karrierechancen und Avancement gesehen wird.

Weitere Beobachtungen:

31 mit A.81: Bei einem Konjekturvorschlag ist jedenfalls der griechische Originaltext zu zitieren.

43 mit A.134: Wieso *weihte der Abt* Theoktistos den Theodoros *zum Priester*? In der Laudatio Platonis, PG 99, 809B, steht lediglich, daß Theodoros zu Theoktistos in das Symboloi-Kloster kam.

74 mit A.20f. auf 76: Die Asketika des Basileios gehören – wie Pr. selbst sagt – in einen anderen Zusammenhang; für den Aufbau des Sakkudion-Klosters ist vielleicht an Brief 14 als literarisches Modell zu denken.

99 mit A.80: Warum wird die eindeutige und zutreffende Feststellung, daß Theodoros „fortan keine *Gemeinschaft* mehr" mit Joseph (und dessen Konzelebranten) halten wolle, in der Fußnote in die Behauptung umgemünzt, er verhänge eine *Kirchenstrafe*, und warum wird diese vermeintliche Exkommunizierung, als weitere Steigerung, mit einer *Absetzung als Priester* gleichgesetzt? Ähnlich heißt es 101 *exkommunizieren*, wo entgegen dieser Behauptung des Verf. die Viten von einer *Lösung der Kommuniongemeinschaft* sprechen. Konsequent unterstellt Pr. dem Theodoros (104), er habe „in zweifacher Hinsicht Amtsanmaßung begangen" (sic), indem er nämlich 1. die Oikonomia des Patriarchen Tarasios gegenüber dem Priester Joseph nicht akzeptiert, und 2. „Kirchenstrafen über höhere Kleriker und Laien" (der Personenkreis ist unklar definiert) verhängt habe; ad 1: Dies erledigt sich durch des Verf. eigene Argumentation, daß die Oikonomia „in Ausnahmefällen (welche?) vor einer Synode" bestritten werden konnte – genau dies tat Theodoros; ad 2: Wo findet sich, wenigstens sinngemäß, ein Quellenbeleg für die Behauptung?

126 A.69: Es mag vielleicht sein, daß die Aufnahme von „singulären Mönchen" den Prinzipien des Theodoros zuwiderlief, doch der hierfür beigebrachte Beleg spricht nur von dem besonderen Fall eines aus einem bekannten anderen Kloster entlaufenen Mönchs.

173: ἀκροθίνιον ἀσεβείας (Brief 381,125) ist nicht mit „Inbegriff der Häresie", sondern etwa mit „Erstlingsfrucht der Gottlosigkeit" wiederzugeben, was auch auf die Vorreiterrolle des Vaters des Leontios als „Moicheianer" hinweist.

178: Das zweite Exil des Theodoros war wohl wirklich keine „schwere Haft", aber kann man deswegen gleich von einer „ehrenvollen und humanen Verbannung" sprechen?

219f.: Falls die Endemusa in Konstantinopel Beschlüsse über die Bilderverehrung faßte, ist dies in den Quellen auch durch „Versammlung" terminologisch abgedeckt, die Differenzierung ist dann eher ein historiographisches Problem.

230: Wenn es ein Verbot *öffentlicher* Bilderverehrung gab, dann bedeutete die Veranstaltung der Prozession auf Klosterland kein „Unterlaufen" des Verbotes, sondern seine Einhaltung; im Fall eines *generellen* Verbotes kann man das Abhalten der Prozession im Klosterland als möglichst wenig provozierende Erfüllung der Pflicht gegenüber dem Bilderkult interpretieren.

Die Einzelfälle sollen freilich nicht darüber hinwegtäuschen, daß hier eine dichte und auch im Detail zuverlässige Studie über Theodoros Studites vorliegt, die viele wesentliche neue Einsichten in eine Persönlichkeit bietet, die Pr. vielschichtiger sieht als andere vor ihm. Die Untersuchung ist somit für weitere Forschungen zum Studiten und zu dessen Umfeld eine unumgängliche Voraussetzung. Freilich hätte man sich die Darstellung kürzer und emotionsloser gewünscht, etwas weniger dogmatisch und etwas mehr pragmatisch.

Johannes Koder

Epimerismi Homerici. Pars Altera epimerismos continens qui ordine alphabetico traditi sunt, ed. Andrew R. Dyck; Lexicon ΑΙΜΩΔΕΙΝ quod vocatur seu verius ΕΤΥΜΟΛΟΓΙΑΙ ΔΙΑΦΟΡΟΙ, ed. Andrew R. Dyck (*Sammlung griechischer und lateinischer Grammatiker* 5/2). Berlin, de Gruyter 1995. VIII, 1034 S. ISBN 3-11-012742-3. DM 890,–.

Der imponierende Band gliedert sich in zwei Teile: 1) Epimerismi Homerici (S. 1–822) und 2) Lexicon Αἱμωδεῖν (S. 825–1016).

1. Mit dem zweiten Band der Epimerismen zu Homer ist die neue Ausgabe des Werkes abgeschlossen worden. Dyck hat sich durch diese Leistung besondere Verdienste erworben. Die schwierige Materie stellte den Herausgeber vor erhebliche Aufgaben, die er mit Erfolg gelöst hat. In der Einleitung befaßt sich Dyck mit dem Autor des Werkes (S. 23–24), dem Zweck der Schrift (25–26), den handschriftlichen Zeugen und deren Verwandtschaft miteinander (26–33), den Quellen (34–40) sowie der Wirkung auf die späteren grammatischen Werke (40–48). Für die Konstitution des Textes hat sich Dyck nicht nur mit der Kollation der drei Hss. des Werkes begnügt, sondern auch die Hss. des Etym. Gudianum sowie jene des Etym. Genuinum herangezogen. Der Text gründet sich durch diese sorgfältige Überprüfung so vieler Hss. auf eine breitere Basis als der Cramers, der lediglich die zwei Versionen des Werkes getrennt veröffentlicht hatte[1]. Sein Text bringt große Fortschritte gegenüber seinem Vorgänger, die der Leser bei der Lektüre des Bandes mit Genugtuung wahrnimmt. Bei der Auswahl der Varianten der Hss. hat Dyck seine guten Kenntnisse der grammatischen Terminologie zur Geltung gebracht. Der Text wird vom kritischen Apparat und vom Testimonienapparat begleitet. Das Werk wird durch sechs ausführliche Indices vorzüglich erschlossen.

Die Ep. Hom. sind für die Exegese der Gedichte Homers von unschätzbarem Wert und für die Erklärung der griechischen Sprache wegen der Tradierung von Bruchstücken verlorener grammatischer Schriften von großer Bedeutung[2]. In diesem Werk ist darüber hinaus auch eine beträchtliche Anzahl von Fragmenten aus Autoren aller Gattungen erhalten, weswegen sie von den klassischen Philologen und den Sprachwissenschaftlern immer zu Rate gezogen werden. Der Herausgeber ist sich dieser Tatsache bewußt und gibt die Stellen der zitierten Autoren genau an. Neben den Tausenden von Zitaten, die Dyck richtig identifiziert hat, fallen die wenigen von mir entdeckten zahlenmäßig kaum ins Gewicht. Das sei als erstes hier kurz nachgeholt.

a) Ep. Hom. η 30 (360, 23–25) εἶπον τὸ προστακτικὸν Συρακουσίως[3]· „{ἀλλ'} εἰπόν τι ῥῆμα, Πρόκνη{ν} †καὶ τελεύτα†“ (trag. adesp.). Die Stelle wird auch im Index auctorum unter der Rubrik „trag. adesp.“ mit der Bemerkung „deest apud Kannicht-Snell“ angeführt (S. 804a). Das angeblich neue Fragment stammt aus Iob 2, 9[e]: ἀλλ' εἰπόν τι ῥῆμα πρὸς[4] κύριον καὶ τελεύτα. Dyck wurde durch die falsche Auflösung der Abkürzungen für πρὸς und κύριον von Cramer 195,1 zu diesem Irrtum verleitet. A. Ludwich hatte es richtiggestellt (a.a.O. S. 657): „195,1 ἀλλ' εἰπόν τι ῥῆμα Πρόκνην καὶ τελεύτα: hier ist dem Herausgeber ein schlimmes, jedenfalls

[1] Die bibliographischen Nachweise bei Dyck, Ep. Hom. vol. I p.16 und 18.

[2] Vgl. A. Ludwich, Aristarchs Homerische Textkritik, 2. Teil, Leipzig 1885, 607, und H. Erbse, Beiträge zur Überlieferung der Iliasscholien (*Zetemata* 24), München 1960, 233–247.

[3] Συρρακουσίως die Hs. fol.192[r].

[4] πρὸς ist die Lesung der Hs. A. Die Hss. BS haben εἰς.

recht lehrreiches Versehen begegnet; nicht Πρόκνην ist überliefert, sondern πρὸ κν', d.h. πρὸς κύριον“. Vgl. auch S. 626 Mitte bei Ludwich.

b) Ep. Hom. ι 49 (389, 52–53) πολλοὶ γὰρ ἱμείρονται τοῦ θανάτου καὶ οὐ τυγχάνουσιν. Dyck bezeichnete diese Stelle als eine „unexpected (personal?) observation“ des Autors (S. 23, Anm. 3). Das Zitat stammt aus Iob 3, 21: οἳ ἱμείρονται[5] τοῦ θανάτου καὶ οὐ τυγχάνουσιν ἀνορύσσοντες ὥσπερ θησαυρούς.

c) Ep. Hom. κ 17 (406, 70–71) καὶ κλίνεται (sc. nomen ἴς vel ἴν) ἰνός ἰνί ἶνα, ὡς τὸ „ἶνα κρατοῦντος ὄλεσ<σ>ε“ (epic. adesp.). Das Fragment wird auch im Index auctorum unter der Rubrik „ep. adesp.“ verzeichnet (S. 796a). Das Zitat ist jedoch aus dem Kanon des Johannes von Damaskos auf die Geburt Christi (5. Ode, Zweite Strophe, V. 3) entnommen (W. Christ – M. Paranikas, Anthologia Graeca carminum christianorum, Leipzig 1871, 206 – Ioannis Damasceni Canones iambici, ed. A. Nauck, *Mélang. Gréco-Romains* 6, 1893, 201 – *PG* 96, 821B): ἶνα κρατοῦντος ὤλεσεν θυμοφθόρου. Die weiteren Nachweise des Verses bei den byzantinischen Grammatikern stellte ich in der *BZ* 69 (1976) 400 (Nr. 1) zusammen. Durch diese Identifizierung erweist sich die Lesart ὤλεσε der Hs. d als richtig.

d) Ep. Hom. λ 1 (460, 16–17) καὶ ἔστι ῥῆμα λιγῶ· „{ναὶ} †εὐεπίοις μελέεσσιν ἐφύμνια ταῦτα λιγαίνει“ (fr. fort. SH addendum). Dyck hatte das Zitat als ein neues episches Fragment im *Mus. Helv.* 46 (1989) 4 vorveröffentlicht. Einem Hinweis von mir folgend, hatte er im dritten Heft desselben Bandes dieser Zeitschrift S. 189 das Zitat seinem wirklichem Autor zugewiesen: Johannes von Damaskos, Akrostichis des Kanons auf die Geburt Christi (Christ-Paranikas, Anthologia Graeca p. 205 – Canones iambici ed. Nauck p. 199 – *PG* 96, 817D): εὐεπίης μελέεσσιν ἐφύμνια ταῦτα λιγαίνει. Die beiden Zitate aus Johannes von Damaskos bürgen auch für die Echtheit der Stelle ἐδεξιοῦτο τὸ λυτήριον seines Zeitgenossen Kosmas von Jerusalem, die Dyck auf S. 239, 66–69 mit den Worten „interpol. ex gl. ad Cosm. Maium. pertinente?“ angezweifelt hat. Anlaß zu der Athetese der Stelle nahm er wohl aus der auf S. 864 (Anm. 79) geäußerten Vermutung „that these citations are not above the suspicion of being χρήσεις inserted by readers or teachers working with this text“. Im Hinblick auf die vielen Stellen der beiden Dichter in den Ep. Hom. und in den Epimerismen zu den Psalmen[6] sind solche unverbindliche Behauptungen nicht durchschlagend.

e) Ep. Hom. ω 21 (758, 54–57) καὶ τὸ ἀνῷγον ἀνέῳγον καὶ ἀνέῳξα (cf. Ar. Vesp. 768)· „ἀνεῳγμένας πύλας“. καὶ ἀνέῳκται καὶ ἡ λοιπὴ κλίσις τοῦ ῥήματος τούτου. καὶ ἀνεῴγνυν[7]. Dycks Angabe „cf. Ar. Vesp. 768“ bezieht sich auf den Aorist ἀνέῳξα, der an der angegebenen Stelle vorkommt: ὅτι τὴν θύραν ἀνέῳξεν ἡ σηκὶς λάθρᾳ. Auf diese Stelle der Wespen wird auch im Index auctorum S. 795b verwiesen. Das Zitat ἀνεῳγμένας πύλας hat der Autor mit Sicherheit aus dem Hippolytos des Euripides (V. 56) übernommen: οὐ γὰρ οἶδ' ἀνεῳγμένας πύλας | Ἅιδου.

f) Ep. Hom. α 272 (156, 67–70) εἰ δέ τι περισπᾶται, προκατάρχον ἔχει ὄνομα, οὗ τὸ τέλος εἰς ω τραπὲν ῥῆμα ποιεῖ· ὀδύνη ὀδυνῶ, τορύνη τορυνῶ· καὶ ἐπεὶ περισπᾶται, συστέλλει τὸ υ· τοῦτο δὲ Ἀττικοὶ καὶ βαρύνουσι καὶ ἐκτείνουσιν· ἐτόρυνε γάρ. Eine Stelle, welche die vom Verfasser gestellten Bedingungen erfüllt (d. h. Paroxytonese und langes υ aufweist) und ihm vorge-

[5] ἱμείρονται die Hs. B nach einer Korrektur und die in der griechischen Kirche gebrauchte Fassung der Bibel: ὁμείρονται die Hss. B[ac] SA.

[6] Vgl. W. Bühler und Chr. Theodoridis, Johannes von Damaskos *terminus post quem* für Choiroboskos, *BZ* 69 (1976) 397–401.

[7] ἀνεώγνυν die Hs. O (fol. 249[r] = Cr. 445, 31): Dycks Lesung ἀνεῴγουν ist eine Verlesung.

schwebt haben dürfte, ist bei Aristophanes Equ. 1172 nachweisbar: ἐτόρυνε δ' αὐτὴ Παλλὰς ἡ Πυλαιμάχος. W. Kraus hat die Stelle der Epimerismen auf diesen Vers des Aristophanes zurückgeführt[8].

g) Ep. Hom. π 116 (618, 27–31) νῶτος (sc. βαρύνεται μονογενὲς ὄν)· καὶ γὰρ τούτου <διπλῆ> ἡ χρῆσις· καὶ τὸ μὲν οὐδέτερον †πολὺ τὸ νῶτον (Ar. Pac. 747?)· ἤδη δὲ καὶ τὸ ἀρσενικὸν ἱστορεῖται παρὰ Ξενοφῶντι (Equ. 3, 3) καὶ Ἐφόρῳ (FGrHist 70 F 224). Dyck hat die Echtheit des Adjektivs πολύ bezweifelt und die grammatische Bemerkung auf den Frieden des Aristophanes (V. 747) πολλῇ στρατιᾷ κἀδενδροτόμησε τὸ νῶτον zurückgeführt[9]. Der Autor lehrt jedoch unmißverständlich, daß der Gebrauch des Neutrums viel häufiger (πολύ) als der des Maskulinums ist, von dem er lediglich zwei Stellen habe nachweisen können. Für den Gebrauch des Adjektivs πολύ in diesem Sinne vgl. Phot. α 490 ἀθυμεῖν· ἐπὶ τοῦ τῇ ψυχῇ καταπεπτωκέναι. πολύ ἐστιν ἐν τῇ τραγῳδίᾳ κτλ.Von den vielen Stellen der Grammatiker, die den Gebrauch des Neutrums empfehlen, führe ich lediglich jene des Photios ν 321an: νῶτον· οὐδετέρως λέγουσι τὸ νῶτον· καὶ πληθυντικῶς τὰ νῶτα (= Ael. Dion. ν 15 Erbse). Im Text der Ep. Hom. muß nach πολύ ein Komma gesetzt werden, so wie es schon Jacoby zum Ephoros-Fragment getan hat (II A p. 107, 33).

h) Ep. Hom. κ 165 (457, 23–25) ἐφ' ὧν γὰρ οἱ Ἀθηναῖοι ἐν τῷ ἐνεστῶτι τῆς αι διφθόγγου ἀποβάλλουσι τὸ ι καὶ λέγουσι κλάω καὶ κάω, καὶ ὁ μέλλων πλεονάζει τὸ υ· κλαύσω γὰρ καὶ καύσω ἐστίν. Einen Beleg für die attische Form κάω lieferte der Dyskolos des Menandros (V. 60): μεθύω, κατακάω, λόγον ὅλως οὐκ ἀνέχομαι.

i) Ep. Hom. β 34 (213, 14–16) βλαστῶ· πρώτης συζυγίας καὶ δευτέρας καὶ τρίτης· πρώτης μέν, ὡς ἐπὶ τοῦ „βλαστεῖ δ' ἐπὶ γῆς δένδρεα παντοῖα βρύοντα". Das anonyme Zitat βλαστεῖ δ' ἐπὶ γῆς δένδρεα παντοῖα βρύοντα, das Dyck mit dem Vers des Sophokles βλαστεῖν βρύοντα θαλλόν (El. 422) in Verbindung gebracht hat, wird als lyrisches Fragment in den Scholien zu Hephaistion S. 261, 3 Consbruch überliefert (= PMG 1032 Page).

j) Ep. Hom. ε 178 (322, 23–24) ἀφ' οὗ (sc. φύω) ἡ φύσις· „καί μοι φύσις αὐτὸ[10] ἔδειξεν". Dyck führt die Stelle im Index auctorum unter der Rubrik „poeta ignotus" mit einem Fragezeichen an (S. 803a). Das Zitat ist von M. West auf die Odyssee-Stelle κ 303 καί μοι φύσιν αὐτοῦ ἔδειξεν zurückgeführt (Iambi et Elegi Graeci vol. I, Oxford 1989, 26, Archil. fr. 66).

k) Ep. Hom. χ 2 (733, 21–734, 23) αἱ γὰρ τοιαῦται προφοραὶ ἐν συναιρέσει ῥημάτων ἴδιαί εἰσιν, οἷον χέει χεῖ, ῥέει ῥεῖ, πλέει πλεῖ· „ἕως ἐξ οὐρίας πλεῖς". Das Zitat ist der Rede des Gregor von Nazianz In sanctum baptisma § 12 entnommen (*PG* 36, 373B): Ἕως ἐξ οὐρίας πλεῖς, φοβήθητι τὸ ναυάγιον[11].

Ich komme zu den Fehlern, die den Sinn der vom Verfasser vorgetragenen Lehre entstellen. Mit Hilfe von Photographien der Hs. Oxoniensis Novi Collegii 298 (14. Jh.) habe ich Dycks Text mit dem Original verglichen und einige Verlesungen festgestellt, die ich hier mitteile: 63, 84 πλὴν sowohl im Text (= Cr. 2, 23) als auch im kritischen Apparat. Die Hs. hat (fol. 150v) χωρὶς, wie schon Ludwich gesehen hat (a.a.O. S. 641). – 78, 55 παρειλήφθη sowohl

[8] Testimonia Aristophanea, *Denkschriften der Akad. der Wiss. in Wien* 70, 2 (1931)17.

[9] Die Stelle wird auch im Index auctorum S. 795b unter denen des Aristophanes mit einem Fragezeichen verzeichnet.

[10] Die Hs. O (fol. 186r) hat αὐτ, das auch αὐτοῦ gelesen werden kann.

[11] Vgl. auch Sacra Parallela A ιζ' (*PG* 95, 1193A) ἕως πλεῖς ἐξ οὐρίας, τῷ ναυαγοῦντι δὸς χεῖρα.

im Text als auch im kritischen Apparat „παρειλήφθη O : om. P d". Der Fehler steht auch bei Cramer 10, 27. Die Hs. hat eindeutig παρελήφθη, das vom Verfasser auch auf S. 656, 6 gebraucht wird. – 115, 8 αἰχμήτης. Die Hs. hat αἰχμητής (= Cr. 31, 3), eine Lesart, die gut zu der vorgetragenen Lehre εἰ γὰρ ἦν παρώνυμον ἀπὸ τοῦ αἰχμὴ ὤφειλε βαρύνεσθαι paßt. – 150, 93 Dyck gibt als Lesung der Hs. βακχεβάκης an, das er zu βακχέβακχον verwandelte. Die Hs. hat eindeutig βακχεβάκχης (= Cr. 50, 20), das regelrecht gebildet ist. Zwei Zeilen vorher athetiert er die Namen ἀστόργης und μονομάχης. Letzteres wird durch Sextus Emp. Hyp. Pyrr. 1,156 οἱ μονομάχαι ἀναιρῶσιν ἀλλήλους unterstützt. – 155, 28 κἂν γὰρ ἐκ τοῦ Δΐος συνείληπτο. Die Hs. bietet (fol. 161v) συνείλιπτο (= Cr. 54, 26, Anm. f), das zu συνήλιπτο verbessert werden muß, da von Synalöphe die Rede ist. – 157, 76 ἀντικαταλ{λ}άττων. Vgl. auch die Angabe im kritischen Apparat „malim ἀντικαταλαττόμενος". Die Einklammerung des zweiten λ im Text und die vorgeschlagene Form des Partizips bedürfen der Korrektur. – 160,68 Ἄρειος πάγος Ἀρειοπαγίτης. Die Hs. hat (fol. 162v) Ἀρεοπαγίτης (= Cr. 59, 7), das eine einwandfreie Bildung ist. – 162, 7 ἄγος στρατηγός. Die Hs. (fol. 163r) bietet ἀγός richtig (= Cr. 60, 10). – 172, 65 γέγονε δὲ ἄλλος ἐκ τοῦ ἄλαος. Für ἄλαος hat die Hs. ἄλαλος (fol.165r = Cr. 70, 9), das vom Verfasser noch einmal auf S. 59, 6 gebraucht wurde. – 180, 67 ἄγω οὖν ἧκται Ἄκτωρ, ὡς ἄν τις εἴποι „κλαστής". Die Hs. hat eindeutig κλάστης (= Cr. 76,16), welche Lesung noch durch Hesych κ 2876 (cod. Marc. fol. 239r) κλάστης· ἀμπελουργός unterstützt wird. Zwei Zeilen weiter heißt es διαγωνιζόμενον (sc. Ἀξέα) Ὀλυμπία<σι> κατέαξαι αὐτοῦ τὸ ἅρμα. Da die Wendung ἀγωνίζεσθαι Ὀλύμπια in der griechischen Literatur nachweisbar ist (vgl. Porphyr. De abstin. 1, 31 τὰ τῆς ψυχῆς Ὀλύμπια ἀγωνισόμενοι), so ist an den überlieferten Worten διαγωνιζόμενον Ὀλύμπια nicht zu rütteln. Für κατέαξαι hat die Hs. (fol. 166v) κατεάξαι, das zu κατᾶξαι verbessert werden muß. – 183,12 Die Erklärung des Adjektivs ἀλαός endet mit der Bemerkung ἵν' ᾖ ὁ ἐλαττωθεὶς τοῖς ὀφθαλμοῖς. Die Worte τοῖς ὀφθαλμοῖς sind nachträglich über der Zeile hinzugefügt worden. Die ursprüngliche Lesung τοὺς ὀφθαλμούς gibt als Akkusativ der näheren Bestimmung ausgezeichneten Sinn (vgl. Kühner-Gerth, Ausführl. Gramm. 1, 316). – 185, 56–57 ᾧ (sc. ἁλτῆρι) κέχρηνται οἱ σωματικῶς {μ}ἀσκοῦντες ἐν τοῖς γυμνασίοις. In der Hs. ist μασκοῦντες überliefert (fol. 167r), das auf das ursprüngliche σωμασκοῦντες führt. Das hatte auch der Verfasser des Etym. Genuinum α 540 L.- L. vorgefunden (von hier EM 71, 21). Am Anfang der Glosse bietet die Hs. μολίβδου (= Cr. 79,14 – Et. Gen. A fol. 7r). – 187, 89 ἢ ὅτι μάζοις οὐκ ἐχρῶντο (= Cr. 80, 15–16). Die Hs. hat μάζαις nach einer Korrektur, die nicht erkennen läßt, was früher da gestanden hat. In derselben Erklärung steht σαύραις in der Hs. (= Cr. 80,17), nicht das von Dyck sowohl im Text als auch im kritischen Apparat angegebene σαύροις. – 321, 5 πέπλημαι] πέπλημι die Hs. O (fol. 186r = Cr. 164, 4). – 343, 12–13 τὸ ἄχυρος σεσημείωται· ὀξύνεται παρὰ Ἀττικοῖς. Die Hs. (fol. 189v) bietet hier ἀχυρός (= Cr. 180, 19). Der richtige Akzent wird auch von Arkadios 82, 12 verbürgt (= Hrd. 1, 200, 12 L.). – 407, 88 Die Etymologie des Wortes κόνις schließt mit der Erklärung ἡ εἰς μικρὰ κεκομμένη καὶ τετραμμένη γῆ. Für τετραμμένη bieten die zwei mir zur Verfügung stehenden Hss. folgende Varianten: τεταμμένη die Hs. O (fol. 200v = Cr. 232, 4) und τετμημένη die Hs. z (= Et. Gud. 337, 28–29 Sturz). Letztere Lesart verdient vor τετραμμένη entschieden den Vorzug. – 458, 33–34 Die richtigen Lesungen δεύτερος εἶναι μέσος μέλλων hatte schon Ludwich a.a.O. S. 625 mitgeteilt und N. Wilson für Kassel-Austin für das Menander-Fragment 893 durch Überprüfung der Hs. am Ort bestätigt. In der Hs. (fol. 205v) sind die Lesarten deutlich zu erkennen. Da der Vers ὁρῶ τινα ἐπὶ τοῦ βήματος καθεδούμενον aus dem Plutos des Aristophanes (V. 382) stammt, ist vor der folgenden Angabe παρὰ Μενάνδρῳ wohl die Konjunktion καί hinzuzufügen. – 473, 76 Εὐρυσθέως] Εὐρισθέως die Hs. O fol. 208r. – 528, 30 ὑγιῶς ἡ νῶϊν ἀσυνάλειπτος ἔμεινεν. Die Hs. (fol. 215r) überliefert ἀσυνάλιπτος, das auch Ludwich gelesen hatte (a.a.O. S. 620). – 634, 26–28 οὕτως οὖν καὶ πράσια καὶ πρασιά· σημαίνει δὲ τόπον ὅπου ἐστί τι πλῆθος σύκων

ξηραινομένων ἢ τυρῶν. ἢ ὅτι δή{ποτε}. Anstelle der von Dyck gedruckten Worte πράσια καὶ πρασιά bietet die Hs. (fol. 230^{v}) eindeutig πρασιὰ καὶ τρασιά, wie CRAMER 367, 4–6 richtig gelesen hatte. Die Erklärung von σημαίνει δὲ τόπον ὅπου bis ὅ τι δήποτε bezieht sich auf das Wort τρασιά, wie man aus den vielen lexikographischen Belegen ersehen kann. Eine Stelle würde hier zum Beweis genügen: Schol. Ar. Nub. 50b τρασιᾶς· τρασιὰ ὁ τόπος ὅπου ψύγεται τὰ σῦκα (von hier wörtlich Suid. τ 913, der nach σῦκα den Zusatz ἢ οἱ τυροί hat). Die Worte ἢ ὅ τι δή{ποτε}, die Dyck vom Vorhergehenden trennte, wobei er ποτε zusätzlich einklammerte, stellen eine Fortsetzung der Erklärung des Wortes τρασιά dar. – 641, 88–90 ὁ δὲ Ἰξίων (fr. 4) δυϊκῶς ἀναγινώσκει καὶ ἐκτάσει τοῦ α παρειά {ὁ δὲ Ἰξίων δυϊκῶς ἀναγινώσκει καὶ ἐκτάσει τοῦ α παρειά}. Zu den eingeklammerten Zeilen bemerkt Dyck im kritischen Apparat: „ὁ δὲ — παρειά] eiecit Cr.“. Dieser Satz ist aber in der Hs. (fol. 232^{r}) nur einmal überliefert und CRAMER hat S. 373, 18–19 keine Athetese vorgenommen. – 643, 59 βοὸς ῥινοῖο τετυχώς (μ 423). Die Hs. hat (fol. 232^{v}) τετευχώς (Cr. 375, 18), das auch bei Homer steht. – 650, 46 προνέμειν] Die Hs. hat προσνέμειν, wie LUDWICH gesehen hatte (a.a.O. S. 626). – 676, 63 δισυλλαβίαν] Die Hs. hat (fol. 237^{v}) δισυλλαβείαν. Die Korrektur stammt von LUDWICH (a.a.O. S. 622). – 723, 72–73 καὶ λίτρα· τοῦτο δὲ σημαίνει παρὰ μὲν τοῖς Σικελιώταις τὸ νόμισμα καὶ τὸν ὀβελόν κτλ. Die Hs. hàt ὀβολόν richtig (fol. 245^{r} = Cr. 427,14), wie aus Hesych λ 1151 (cod. Marc. fol. 268^{r}) λίτρα· ὀβολός zu ersehen ist[12].

Ich übergehe einige ganz unerhebliche Kleinigkeiten, die der Leser in seinem Exemplar selber korrigieren kann, und komme zu den Auslassungen von Wörtern und Wendungen, die CRAMER und LUDWICH richtig gelesen hatten. In Klammern gebe ich die Stellen bei CRAMER an: 74, 68 nach δόμος folgt in der Hs. (fol. 151^{r}) der Artikel ἀλλ' ὅ τι οἱ· δ' μέρη τοῦ λόγου· τὸ ἀλλά σύνδεσμος· τὸ ο ἄρθον· τὸ τι ὄνομα ἀόριστον· τὸ οἱ ἀντωνυμία (Cr. 8, 3–4). – 79, 68 nach ἀμείνων fehlt τὸ δὲ (Cr. 11, 7). – 85, 70 vor ἀνάσσουσι fehlt γὰρ (Cr. 14, 7). – 95, 61 nach ἐκεῖ fehlt περισπώμενον (Cr. 19, 8). – 127, 28 nach μετοχὴ fehlt ὁ (Cr. 35, 13). – 142, 88 θυμεῖται] προθυμεῖται die Hs. O (Cr. 44, 17). Der Fehler ist vielleicht erst beim Satz mit dem Computer entstanden. – 142, 6 nach ἀθλεύω fehlt die Konjunktion καὶ (Cr. 44, 32), die im kritischen Apparat Erwähnung verdiente, vgl. A. NAUCK, *Mélang. Gréco-Romains* 4 (1876) 149. – 156, 46 Der eingeklammerte Artikel τὸ fehlt in der Hs. (Cr. 55, 12). – 183, 25 nach den Worten καὶ μετὰ τοῦ ἐπιτατικοῦ α ἀλέγω fehlt die Wendung καὶ μετὰ τοῦ ου „οὐκ ἀλέγω“ (Λ 389. ρ 390) [Cr. 78, 11]. – 204, 34 nach κλητικῆς τῆς ὦ γύναι fehlen die Worte καὶ τοῦ μαίνομαι ῥήματος (Cr. 90, 2). – 210, 39 nach βιοῖμι βιοῖς fehlt βιοῖ (Cr. 93, 26). – 212, 6 nach γίνεται δὲ ἀπὸ fehlt τοῦ (Cr. 95, 24). – 249, 60 nach Διοπείθης fehlt Διογένης (Cr. 118, 1). – 253, 64 nach ἂν fehlt ἦν (Cr.121, 5). – 316, 2 vor ῥῆμα ist ἐξό ausgefallen (Cr. 160, 26). CRAMER hatte hier die vorhergehenden Worte καὶ ἔξω ausgelassen, wie LUDWICH gesehen hat (a.a.O. S. 624 letzte Zeile). Die hier erwähnte dorische Verbalform ἐξό sowie die äolisch-dorische ἐνό in den Ep. Hom. ε 186 (330, 29–30) bzw. ε 200 (337, 9–10) klärte F. SOLMSEN in einer lehrreichen Miszelle mit dem Titel „ἔνο und ἔξο“ im *Rhein. Mus.* 62 (1907) 320–321 auf. – 326, 21 nach ἡδόμενοι fehlt ἐν (Cr. 167, 20). – 374, 22 nach ἰέναι fehlt τὴν (Cr. 205, 6). – 388, 42 nach παρατατικοῦ fehlt τῶν (Cr. 215, 13). – 402, 94 nach βραχύ fehlt διατί (Cr. 229, 18). – 403, 13 nach τὰ fehlt γὰρ (Cr. 229, 32). – 451, 84 nach κτῶ fehlt ἐστι (CRAMER 251, 12 las fälschlich δὲ). – 465, 20 nach τοῦτο fehlt δὲ (Cr. 260, 23). – 507, 90 nach ὡς καὶ fehlt παρὰ (Cr. 286, 15). – 631, 48 nach ὤφειλεν εἶναι fehlt καὶ

[12] Vgl. auch Pollux 9, 80 καὶ μὴν ἐν Ἀκραγαντίνων πολιτείᾳ φησὶν Ἀριστοτέλης (fr. 476 ROSE) ζημιοῦσθαί τινας τριάκοντα λίτρας· δύνασθαι δὲ τὴν λίτραν ὀβολὸν Αἰγιναῖον und 9, 81 καὶ λίτραν, ἣν εἶναι ὀβολόν.

(Cr. 364, 32).– 673, 8 nach πῆμα fehlen die Worte ἢ σφίσι κατ' ἐπέκτασιν, wie LUDWICH festgestellt hatte (a.a.O. S. 622). – 710, 66 nach φιάλης fehlt ἀμέτρου (Cr. 421,2 der die Lesung der Hs. ἀμετροῦ richtig wiedergegeben hat). Nach dieser Richtigstellung muß der Artikel τὸ vor τῆς φιάλης eingeklammert werden. – 715, 81 nach ἐπὶ fehlt τοῦ (Cr. 417, 28). – 716, 6 vor οὐ μέμνῃ fehlt ἦ (Cr. 418,16). – 725, 16 vor λλ fehlt δύο, das auch CRAMER 428, 14 ausgelassen hatte. – 732, 22 nach παραλήγουσαν αὐτὴν fehlen die Worte ἐν τοῖς πληθυντικοῖς πρὸς ἀναλογίαν τοῦ ἐνεστῶτος σεσημείωται (Cr. 433, 21–22). – 746, 84 nach πεφευγμένος fehlt πεφυγμένος, das LUDWICH a.a.O. 622 richtig wiedergegeben hat. Die Verbalform ἐλεύσω am Ende des Abschnitts wurde von ihm zu ἐλεύθω verbessert. Für die Richtigkeit der Konjektur bürgen dieselbe Lehre in Ep. Hom. ν 27 (521, 79–81) und Choiroboskos 1, 232, 8–11 HILGARD. Die Konjektur Κέκροπι auf S. 642, 18 hatte LUDWICH S. 632 vorweggenommen. Hier ist noch seine einleuchtende Verbesserung des unbelegten Wortes εὐρολίμην (π 147 p. 633, 5) zu εὐρυλίμην zu erwähnen (a.a.O. S. 621). Es wird also auch sonst manches verlesen sein. Angesichts der hier verzeichneten Verlesungen und Auslassungen muß leider konstatiert werden, daß Dycks Ausgabe die alte von Cramer nicht restlos ersetzt hat. Will man bei sprachlichen Untersuchungen äußerste Akribie und Sicherheit erreichen, so muß man auch Cramers Ausgabe oder Photographien der Hs. zu Rate ziehen.

Einige störende Akzentfehler seien hier noch in Auswahl verzeichnet: 104, 22 + 161, 78 παραγωγὸς] παράγωγος O (Cr. 26, 6 + 59, 14) und Et. Gud. 18, 5 Stef.–143, 22 εὐθείων] So auch CRAMER 45, 17. Die Hs. hat εὐθ, das zu εὐθειῶν aufzulösen ist. – 211, 84–85 φθοή, χνοή, χλοή] Die Akzente der Hs. hatte CRAMER 95, 7 φθόη· χνόη· χλόη gemäß der vorher genannten Regel βαρύνεται richtig wiedergegeben. Hier wäre ein Hinweis auf die anonym vorgetragene Lehre von der Betonung dieser Feminina in einem Scholion der Elektra des Sophokles (V. 716) am Platze: τὸ δὲ χνόας βαρέως· τὰ γὰρ εἰς η καθαρὸν δισύλλαβα τῷ ο παραληγόμενα ἀπὸ δύο συμφώνων ἀρχόμενα, ὧν προηγεῖται δασύ, βαρύνεται· χνόη, φθόη, χλόη· τὸ δὲ πνοὴ οὐκ ἔχει δασύ (von hier wörtlich Suid. χ 359 vol. IV p. 811, 21–23). – 225, 75 ὡμολογεῖται (= Cr. 102, 14). Der Akzent ' in der Hs. (fol. 172^{v}) läßt erkennen, daß der Schreiber ὡμολόγηται intendierte, wie LUDWICH richtig gesehen hat (a.a.O. S. 632). – 247, 32 und 321, 92 συνῆθες] An der ersten Stelle hat die Hs. O (Cr. 117,1) σύνηθ(ες), während das Adverb an der zweiten voll ausgeschrieben ist (Cr. 163, 24). – 253, 75 δυσείδης] So hatte auch CRAMER 121, 16 gelesen. Die Hs. hat richtig δυσειδής. – 294, 51 κεχρῆται] So auch CRAMER 144, 6: κέχρηται O fol. 182^{r} richtig. – 331, 50 Ῥινθῶνι] So hatte auch CRAMER 171, 20 gelesen. Die Hs. hat (fol. 187^{v}) richtig ῥίνθωνι. – 355, 87 δΰστων] So las auch CRAMER 188, 27–28. Beide Hss. haben aber eindeutig δϋστῶν. – 356, 39 ἦσι] ἠσὶ O fol.191^{v} (= Cr.190, 19). – 377, 4 ἴδρως] Die Hs. hat ἱδρῶς (Cr. 208, 16). – 461, 49 λάβη] λαβή O (Cr. 257,14). – 488, 83 νευρῶν] νεύρων O (Cr. 272, 27). – 621,15 ἐπιζήτηται] So hatte auch CRAMER 342, 31 gelesen. Die Hs. bietet das Wort mit einem weiteren Akzent über dem aus einer Korrektur entstandenen zweiten τ, der ursprünglich zu der getilgten Endung dieses Wortes gehörte. Dies war aller Wahrscheinlichkeit nach das Adjektiv ἐπιζητητικά, das hier guten Sinn gibt: πάντα δὲ τὰ εἰς θεν ἐπιζητητικὰ τῆς ἐκ τόπου σχέσεως (sc. εἰσίν). Zur Form des Adjektivs vgl. Phot. μ 648 μῶν· ἆρα· σημαίνει σύνδεσμον ἐπιζητητικόν (= Suid. μ 1332). – 635, 38 οὐ ποά] οὐ πόα O (Cr. 367, 17). – 636, 74 ἀκρόν] ἄκρον O (Cr. 368, 23).– 674, 30 στρότον] στροτὸν O (Cr. 394, 13–14). – 696, 28 μᾶζα] μάζα O (Cr. 399, 18). – 714, 57 ὀριδρόμος] ὀρίδρομος die Hs. O, deren Betonung L. DINDORF (ThGL. vol. V p. 2192A) mit den Worten *„ὀρίδρομος male in Cram. An. vol. I p. 417, 15 et ap. Suidam“* richtigstellte. – 748, 45 λιμενοείδης] So hatte auch CRAMER 444, 14 gelesen. L. DINDORF verbesserte das Adjektiv stillschweigend zu λιμενοειδής (ThGL. vol. V p. 300B), so, wie es in der Hs. steht. – 758, 63 Μαρικᾷ] Μάρικ(α) die Hs. fol. 249^{r}. Schließlich sei noch eine Korrektur zu einer nicht angeführten Quelle der Epimerismen hier angebracht. Dyck hat den Abschnitt χ 4 (735, 55–56) vermutungsweise

den Epimerismen Herodians zugewiesen (vgl. das Zeichen „[Hrd.] Ep.?“ am Rande). ERBSE hat schon die Abhängigkeit der Ep. Hom. von Orion 166, 21 bemerkt (Beiträge S. 231–232), der den Titel der Schrift bewahrt hat: Cod. G fol. 148v χλαῖνα· παρὰ τὸ χλιαίνειν, ὅ ἐστι θερμαίνειν. Ἡρωδιανὸς ἐν Ἐπιμερισμοῖς (von hier wörtlich Et. Gud. 567,10–11 STURZ = fr. 34, I p. xxix LENTZ).

2. Im zweiten Teil ist das sogenannte Lexicon Αἱμωδεῖν herausgegeben. L. DE STEFANI hatte nachgewiesen, daß dieses Werk ein erklärendes Lexikon zu den byzantinischen Historikern Prokopios, Agathias, Menander Protektor und Theophylaktos Simokattes darstellt[13]. In der Einleitung befaßt sich Dyck u. a. mit den handschriftlichen Zeugen (S. 846–851), den Quellen (852–855), dem Verfasser und seiner Arbeitsmethode (856–857) sowie dem Verhältnis des Αἱμωδεῖν zum Et. Gen. und den anderen byzantinischen Lexika (859–862). Für die Konstitution des Textes wurden neben den beiden Hss. des Werkes auch die von diesem abhängigen Etymologika ausgewertet, die in vielen Fällen eine reichhaltigere Fassung als die direkten Zeugen erhalten haben. Der Text wird auch hier vom kritischen Apparat und Testimonien begleitet. Beigegeben sind noch fünf Appendices und fünf Indices, welche die Ausgabe vorzüglich aufschließen. Besondere Aufmerksamkeit verdient der Anhang 4 (S. 998), in dem Dyck zwei längere Zitate und zwei Lemmata über De Stefani hinaus für den Historiker Menander Protektor mit großer Wahrscheinlichkeit gewonnen hat.

Hier seien einige Bemerkungen zu der Einleitung und zum Text angebracht, die mir bei der Lektüre der im übrigen ausgezeichneten Ausgabe aufgefallen sind. a) Bei der Erörterung der Abhängigkeit des Lex. Αἱμ. von der Synagoge auf S. 853 hätte der Bindefehler ἴωντο in der Glosse ι 3 (948, 8) Erwähnung verdient (ἴοντο die beiden Fassungen der Synagoge im kritischen Apparat zu Phot. ι 147). – b) Die Wiedergabe der Subscriptio der Hs. A des Etym. Genuinum auf S. 861 (Zeile 3) εἰς τ<οὺς> ἐτυμολ(όγους) καὶ <τὸ> ῥητορικόν ist inkorrekt. Auch REITZENSTEINS Angabe in seiner Geschichte der griechischen Etymologika S. 194 (Anm. 3) ist unrichtig. Die Hs. A hat (fol. 161v) εἰς τὸ ἐτυμολ(ογικὸν) καὶ ῥη(τορικόν), wie DE STEFANI im kritischen Apparat zum Et. Gud. 579, 5 richtig gelesen hat. Der Satz „the text of the ῥητορικόν, i. e. Σ, is known from Photius and the Suda“ ist nach dem Nachweis der Abhängigkeit des Suidas von Photios (Vol. II p. xxviii–xl meiner Ausgabe) nicht mehr aufrechtzuerhalten. Die schlüssigen Beweise für die Identität des ῥητορικόν mit dem Lexikon des Photios habe ich im *JÖB* 42 (1992)100 und 115–117 geliefert. – c) Der Verfasser des Lex. Αἱμ. scheint das Lexikon des Photios direkt benutzt zu haben. Außer der von Dyck auf S. 854 (Anm. 41) erwähnten Glosse α 1128 legten dies noch folgende drei Stellen sehr nahe: i) Phot. α 1625 ἀνάπυστα· ἀνεκλάλητα ἀνεξάκουστα. ὁ δὲ Ἡλιόδωρος ἀνάγγελτα καὶ ἄρρητα. ἢ ἐξάγγελτα καὶ ἔκδηλα καὶ ἐξάκουστα – Lex. Αἱμ. ε 21 (936, 8. 9. 11) ἔκπυστα· … ἀνεκλάλητα ἀνεξάκουστα καὶ ἄρρητα … σημαίνει δὲ καὶ τὸ ἐξάγγελτα ἔκδηλα καὶ ἐξάκουστα. Alle Bestandteile des Photios finden sich auch beim Lex. Αἱμ. wieder. Der Schluß stimmt bei beiden Autoren wörtlich überein. Hesych α 4515 weicht stark ab. – ii) Phot. ε 1486–87 ἐπιβάται· οἱ μὴ ἐρέσσοντες ἀλλὰ μαχόμενοι. ἐπιβατικά· ἃ ἡμεῖς ἐν τοῖς πλοίοις παρενθήκας λέγομεν – Lex. Αἱμ. ε 30 (940, 57–59) ἐπιβάται δὲ λέγονται οἱ μὴ ἐρέσσοντες ἀλλὰ μαχόμενοι· καὶ ἐπιβατικὰ ἐν τοῖς πλοίοις ἃ ἡμεῖς παρενθήκας λέγομεν. Die geringfügigen Abweichungen des Lex. Αἱμ. vom Text des Photios sind auf das Konto seines Verfassers zurückzuführen. – iii) Phot. 465, 21 P. προὐργιαίτερον· τὸ πρὸ τοῦ ἔργου αἱρετώτερον – Lex. Αἱμ. π 14 (968, 50–51) προὐργιαίτερον· τὸ πρὸ τοῦ ἔργου αἱρετώτερον. Alle von Dyck angeführten Parallelen weichen stark ab. Da die Quelle dieser

[13] Per le fonti del Lexicon Αἱμωδεῖν, *SIFC* 18 (1910) 433–444.

Glosse des Photios noch nicht eruiert ist, muß die Angabe „ex Σ“ davor gestrichen werden. Auch die Zuweisung der Glosse des Photios γ 132 der erweiterten Synagoge auf S. 860 ist durch nichts gerechtfertigt. Photios besaß nach Ausweis seiner Bibliotheke (Codd.145–158) auch andere Lexika, die verloren gegangen sind. In der Glosse ε 10 (931, 36–37) ἐνερόχρωτες· νεκρόχρωτες νεκροῦ χροιὰν ἔχοντες scheint das Lex. Αἱμ. die Quelle des Photios als seine Glosse ε 893 ἐνερόχρως· νεκρόχρως. Μένανδρος Μισουμένῳ (fr. 11 SANDBACH) benutzt zu haben. Eine detaillierte Untersuchung wird das hier angedeutete Verhältnis vielleicht zur Gewißheit erhärten. – d) Die Lücke in der Glosse ε 19 (936, 2) läßt sich mit Hilfe des Etym. Gudianum 404, 1 Stef. schließen: ἐθελοκακήσας· ἑκουσίως τὸ κακὸν ἐκλεξάμενος – Lex. Αἱμ. 936, 2–3 <***> σημαίνει δὲ τὸ<ν> ἑκουσίως τὸ κακὸν ἐκλεξάμενον. Durch diese Identifizierung erweisen sich die Lesarten der Hss. τὸ und ἐκλεξάμενος als richtig. OEHLERS Eingriff verbesserte den Autor. Die Parallelen zu dieser Erklärung findet man jetzt bei Phot. ε 157. Die Glosse des Lex. Αἱμ. bzw. des Et. Gud. ist dem Geschichtswerk des Prokopios 4, 20, 6 ἢν δέ τις ἐθελοκακήσας προδιδοίη τὴν τύχην entnommen[14]. –e) Die Erklärung συναθροιζόμενοι in der Glosse ξυναλιζόμενοι (ξ 3 p. 960, 11) ist aus dem Glossar zu den Apostelakten 1, 4 übernommen: Cyr. cod. A fol 272r et cod. Coislin. 347 fol. 34r s. v. συναλιζόμενος· συναθροιζόμενος καὶ συνὼν αὐτοῖς. Auch die Erklärung des Lex. Αἱμ. συνεσθίοντες dürfte der Interpretation dieser Stelle in einem exegetischen Werk entnommen sein. – f) Die Herstellung des Textes in der Glosse η 2 (944, 7–8) λέγεται δὲ Ἠλύσιον καὶ ἱερὸν πεδίον Ῥόδων bedarf der Revision. Die richtige Lesart hat das Etym. Magnum 428, 38 περὶ Ῥόδον bewahrt, vgl. Phot. vol. II p. xxxviii–xxxix. – g) Die Form des Lemmas ἰαχνόν in ι 9 (949, 25) ist nicht über jeden Zweifel erhaben. LATTE bezweifelte die Richtigkeit der Hesych-Glosse ἰάχεον (ι 107) und hielt sie für eine Entstellung aus ἰσχνόν. – h) Zu der Glosse ῥήτρα (ρ 2–3 p. 972, 5–7) ist das Zeugnis des Et. Gen. B nachzutragen: ῥήτρη· … σημαίνει καὶ νόμον, οἷον ψήφισμα· οἱ δὲ σύγγραμμα. καὶ ῥητροφύλακας καὶ συγγραμματοφύλακας. – i) Das Zitat στέργειν μέν in der Glosse des Etym. Genuinum στέργω (Test. zur S. 976, 57–59), das Dyck auf S. 1034 mit dem Vers des Gregor von Nazianz De vita sua 324 Jungck (*PG* 37, 1052A) στέργειν μὲν οὖν δεῖν ᾠόμην identifiziert hat, ist in Wirklichkeit aus dem Kanon des Johannes von Damaskos auf die Geburt Christi (9. Ode, Erste Strophe, V.1) übernommen, wie aus den alphabetischen Epimerismen An. Ox. 2, 408, 23–25 hervorgeht: ὅταν δὲ συντίθεται μετὰ αἰτιατικῆς σημαίνει τὸ ἀγαπῶ, ὡς λέγει ὁ ἅγιος Ἰωάννης „στέργειν μὲν ἡμᾶς ὡς ἀκίνδυνον φόβῳ“ (von hier Et. Gud. 510, 60–511,1 STURZ – CHRIST-PARANIKAS, Anthologia Graeca p. 208). Johannes von Damaskos dürfte die Wendung στέργειν μὲν ἡμᾶς der Stelle Gregors nachgebildet haben.

Die Ausgabe der beiden Werke, die mit ungeheurem Fleiß, einigem Spürsinn und sachkundiger Kompetenz ausgearbeitet worden ist, wird durch die im Epimerismen-Teil nachgewiesenen Verlesungen und Auslassungen in ihrem Wert kaum beeinträchtigt. Der Herausgeber verdient Lob und Anerkennung für die zahllosen neuen Nachweise der Quellen beider Werke und für die Sammlung der vielen Parallelen zu jeder einzelnen Glosse, aus denen der Leser großen Gewinn ziehen wird.

Christos Theodoridis

[14] Diese Stelle des Prokopios wurde in die Sammlung des Kaisers Konstantinos Porphyrogennetos De Sententiis 42, 22 BOISSEVAIN aufgenommen. – Das Partizip ἐθελοκακήσας kommt noch an drei weiteren Stellen bei Prokopios vor: De bell. 3, 6, 10. 4, 2, 9. 4, 27, 29 und Hist. arc. 3, 31.

Sofia Kotzabassi, Byzantinische Kommentatoren der aristotelischen Topik. Johannes Italos und Leon Magentinos (*Εταιρεία Βυζαντινών Ερευνών* 17). Thessaloniki, Ekdoseis Vanias 1999. X, 166 S. ISBN 960-288-062-7.

Sofia Kotzabassi behandelt in ihrer Monographie die Rezeption der aristotelischen Τοπικά[1] in der byzantinischen Literatur. Zwei byzantinischen Autoren, die Kommentare zur Topik des Aristoteles verfaßt haben, wird besonderes Augenmerk geschenkt: Johannes Italos und Leon Magentinos.

Die Arbeit besteht im wesentlichen aus zwei Teilen. Der erste Teil beschäftigt sich zunächst allgemein mit der Rezeption und Kommentierung der Topik in Byzanz und behandelt dann ausführlich die beiden oben genannten Autoren Johannes Italos und Leon Magentinos und deren Kommentare.[2] Den zweiten Teil der Monographie nimmt die Edition bzw. Teiledition des Italos- und Magentinos-Kommentars ein.[3]

Zunächst beschäftigt sich die Verf. wie gesagt allgemein mit der Rezeption der Topik des Aristoteles. Als der bedeutendste Kommentator dieses Werkes wird Alexandros von Aphrodisias (3. Jh. n. C.) genannt. Wichtig ist auch Themistios (4. Jh.), der eine Paraphrase der Topik verfaßt hat. In byzantinischer Zeit wurde der Topik ab dem 10. Jahrhundert vermehrtes Interesse entgegengebracht, was auch daran ersichtlich ist, daß drei Handschriften aus dem 10. und drei aus dem 11. Jahrhundert zu den ältesten Topik-Handschriften zählen. Der schon erwähnte Johannes Italos verfaßte, gestützt auf Alexandros von Aphrodisias, einen eigenen Kommentar zur Topik. Eine Blütezeit der Topik setzt im 13. Jahrhundert ein, aus dem ein Viertel aller erhaltenen Topik-Handschriften stammt. Das hängt auch damit zusammen, daß sich die wichtigsten Gelehrten dieser Zeit, nämlich Nikephoros Blemmydes, Georgios Akropolites, Manuel Holobolos, Gregorios Kyprios und Georgios Pachymeres,[4] intensiv mit Aristoteles beschäftigten. Aus der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts stammt auch der schon erwähnte Topik-Kommentar des Leon Magentinos.

In diesem Zusammenhang werden auch Textstellen von Georgios Pachymeres und Joseph Rhakendytes zitiert, die sich mit der Topik beschäftigen. Da es sich bei den Passagen beider Autoren jeweils um die *editio princeps* handelt, wäre es schön gewesen, eine tatsächlich kritische Edition vorzufinden. Verf. hat die Texte jedoch bedauernswerterweise ohne textkritischen Apparat abgedruckt.[5]

An diesen einleitenden allgemeinen Teil anschließend listet die Verf. alle griechischen Handschriften auf, die die aristotelische Topik und/oder Scholien und Kommentare dazu überliefern. Dabei ergibt sich eine Zahl von rund 120 Handschriften.

Als nächstes beschäftigt sich die Autorin eingehend mit dem Topik-Kommentar des Johannes Italos (11. Jh.). Von den acht Büchern der aristotelischen Topik kommentiert Italos nur drei, nämlich die Bücher 2 bis 4. Diese Auswahl rührt laut Verf. wahrscheinlich

---

[1] Die sog. Topika bestehen aus insgesamt acht Büchern, in denen gelehrt wird, auf dialektischem Wege in jeder Frage zu wahrscheinlichen Behauptungen zu gelangen und diese zu verteidigen, ohne dabei in Widersprüche zu geraten.

[2] Kotzabassi 3–60.

[3] Kotzabassi 63–152.

[4] Später hat Joseph Rhakendytes für seine Enzyklopädie den die Topik behandelnden Abschnitt aus der Philosophie des Pachymeres übernommen.

[5] Kotzabassi 10–13.

daher, daß sich Italos mit dem ersten Buch, das über die Dialektik handelt, schon an anderer Stelle auseinandergesetzt hat[6] und daß die Bücher 2 bis 4 in einem engen inhaltlichen Zusammenhang stehen.[7] Als Quelle dient Italos der Kommentar des Alexandros von Aphrodisias, wobei dieser in unterschiedlicher Weise herangezogen wird: Manchmal wird der Text des Alexandros von Italos verkürzt wiedergegeben, ein anderes Mal ist der Italos-Text eine Mischung von wortgetreu von Alexandros übernommenen Textpartien und von veränderten und frei formulierten Sätzen, und im dritten Fall faßt Italos eine längere Passage bei Alexandros zusammen.[8]

Danach widmet sich die Verf. den Handschriften, in denen der Kommentar des Johannes Italos enthalten ist – es sind insgesamt neun, vom 13. bis ins 17. Jahrhundert –, vergleicht die einzelnen Codices miteinander und stellt schließlich ein Handschriftenstemma auf.[9]

Der zweite Autor, der ausführlich behandelt wird, ist Leon Magentinos aus der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts.[10] In einer im Vergleich zur Behandlung des Italos-Kommentars weit kürzeren Einleitung schreibt Verf. dem Magentinos große Vertrautheit mit den Aristoteles-Schriften zu und meint, daß für seinen Topik-Kommentar anders als bei Italos kein unmittelbares Vorbild feststellbar ist. Der Kommentar des Magentinos ist in acht Handschriften überliefert (13.–14. Jh.), und aus dem Vergleich der Codices gelingt es Verf. wieder, ein Stemma aufzustellen.[11]

Der zweite Teil der Arbeit ist nun der Edition der beiden Kommentare gewidmet, wobei Verf. vom umfangreichen Kommentar des Leon Magentinos neben den Bemerkungen zum Proömium der Topik nur den Teil ediert, der sich auf das zweite Buch der Topik bezieht. Die Edition ist so gestaltet, daß zunächst die zu kommentierende Aussage des Aristoteles angeführt wird, dann der jeweilige Kommentar und danach der textkritische Apparat. Bei Johannes Italos wird jeweils auch auf die entsprechende Stelle bei Alexandros von Aphrodisias hingewiesen.[12]

Aufgrund der guten handschriftlichen Überlieferung ist die Erstellung des Textes in beiden Fällen gelungen und gibt keinen Anlaß zur Kritik.

Ein wenig umständlich gestaltete, für Johannes Italos und Leon Magentinos getrennte Indices von ausgewählten griechischen Wörtern,[13] ein Handschriften-Index und ein Namensregister (in Auswahl) von antiken, byzantinischen und modernen Autoren zur Sekundärliteratur beschließen die besprochene Monographie. Zumindest der letztgenannte

---

[6] Nämlich in seinem Traktat über die Dialektik.

[7] Kotzabassi 28.

[8] Kotzabassi 30–36 bringt einige Beispiele.

[9] Kotzabassi 46.

[10] Zu dem nur durch seine Beschäftigung mit Aristoteles bekannten Autor siehe E. Trapp (Hg.), Prosopographisches Lexikon der Paläologenzeit. Wien 1976–1994, Nr. 16027.

[11] Kotzabassi 57.

[12] Die Anfangskapitel der drei Bücher, zu denen Johannes Italos seinen Kommentar verfaßt hat, wurden bereits von M. Wallies, Die griechischen Ausleger der Aristotelischen Topik (= *Wissenschaftliche Beilage zum Programm des Sophien-Gymnasiums zu Berlin* 65). Berlin 1891, 24–27, ediert.

[13] Es stellt sich die Frage, was ein „Index nominum et verborum memorabilium" bringt, wenn im Index zum Text des Leon Magentinos z.B. die bei LSJ und Lampe (A Patristic Greek Lexicon) nicht belegten Lemmata προδιομολογία und στρεπτέον fehlen.

Index hätte sinnvollerweise vollständig und nicht nur in Auswahl gemacht werden sollen.

Die an sich inhaltlich gelungene Arbeit der Verf. wird jedoch von einigen formalen Mankos beeinträchtigt, wie einer nicht geringen Zahl von Druckfehlern.[14] Schwerwiegender ist jedoch eine Vielzahl stilistischer, grammatikalischer und syntaktischer Fehler, die der Verf. unterlaufen sind: S. 28, A. 8: „... dieser Satz fehlt vom Paris. 1832"; S. 30. „Vergleicht man die beiden Texte miteinander, stellt man schnell fest, daß Johannes Italos bei seiner Arbeit nicht einheitlich verfahren hat"; S. 53: „... oder sie waren in seiner Vorlage, nachdem der Vatic. 244 aus ihm geflossen war, ergänzt"; S. 59: „Ihm wird die Edition des nicht in allen Manuskripten tradierten Proömion des Werkes vorangestellt". Die Liste ließe sich noch mit vielen anderen Beispielen fortsetzen. Manchmal geht dadurch auch der inhaltliche Sinn eines Satzes verloren, und man erfaßt nicht sofort, was gemeint ist, so z.B. S. 29: „In diesem Fall steht das von Italos zitierte Lemma dem Aristoteles-Text näher als die von der gesamten Alexander-Überlieferung."

Die erwähnten Unsauberkeiten wären durch ein nochmaliges Redigieren des Textes leicht zu beseitigen gewesen und sind daher umso bedauerlicher.

Nichtsdestoweniger ist es Sofia Kotzabassi gelungen, mit ihrer Arbeit die Untersuchung der Philosophie in Byzanz ein gutes Stück weiter voranzutreiben.

Andreas Rhoby

---

[14] Daß Druckfehler nicht nur das Layout beeinträchtigen, beweist S. 47, A. 2, wo man den Hinweis „vgl. Hunger, I, 00" findet (richtig ist Hunger [Die hochsprachl. prof. Lit. der Byz.] I, 38).

Maria Jagoda Luzzatto, Tzetzes lettore di Tucidide. Note autografe sul Codice Heidelberg Palatino Greco 252 (*Paradosis* 1). Bari, Edizioni Dedalo 1999. 185 S. m. 4 Taf. ISBN 88-220-5801-1.

Maria Jagoda Luzzatto, die an der Universität Florenz griechische Paläographie unterrichtet, beschäftigt sich in dieser Monographie mit dem byzantinischen Gelehrten Johannes Tzetzes und dessen Kommentar zum Geschichtswerk des Thukydides.

Tzetzes hatte in der Mitte des 12. Jahrhunderts, wahrscheinlich in den Räumen der kaiserlichen Bibliothek von Konstantinopel, einen aus dem 9. Jahrhundert stammenden Thukydides-Codex in Händen, an dessen Rand er einige Notizen in jambischen Trimetern schrieb. Es handelt sich dabei um den Codex Heidelberg Pal. gr. 252 (E), eine der beiden ältesten Thukydides-Handschriften.[1] Tzetzes verfaßte insgesamt fünfzig Notizen von unterschiedlicher Länge und verschiedenen Inhalts. Die bisher gültige Edition dieser Notizen wurde im Jahr 1927 von K. Hude besorgt.[2]

---

[1] Die andere ist der Cod. Laur. plut. 69.2 (Anfang des 10. Jh.s); siehe dazu M. J. Luzzatto, Itinerari di codici antichi. *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici* 30 (1993) 167–203; Thucydidis Historiae, recensuit G. B. Alberti. Vol. I: libri I–II. Rom 1972, XL–CLXXXVIII.

[2] C. Hude, Scholia in Thucydidem ad optimos codices collata. Leipzig 1927.

Die sieben Kapitel des Buches beleuchten die Anmerkungen des Tzetzes auf verschiedene Weise. Zunächst erklärt die Autorin, daß es sich um ein Autograph des byzantinischen Gelehrten handelt (Kap. I).[3] Dann beschäftigt sie sich mit dem Inhalt der einzelnen Notizen: So sind die folgenden Kapitel zuerst Tzetzes als Korrektor des Textes der Handschrift (Kap. II), dann Tzetzes als Philologen (Kap. III) und Tzetzes als Experten für mythologische und historische Fragen (Kap. IV), die im Thukydides-Text vorkommen, gewidmet. In Kapitel V findet man zusammengefaßte Bemerkungen zu den fünfzig Notizen.[4] Die beiden abschließenden Kapitel haben erstens eine paläographische Analyse der Tzetzes-Notizen[5] (Kap. VI) und zweitens Tzetzes' Rolle allgemein als Kommentator antiker Texte (Kap. VII) zum Inhalt. Auf vier Tafeln findet man je eine Seite eines folio der Handschrift[6], wo der Thukydides-Text[7] und am Rand die Notizen des Tzetzes zu sehen sind.

Die Anmerkungen des Johannes Tzetzes sind in vier Gruppen zusammenzufassen: 1) Verse gegen den Kopisten von E und dessen archaische Schreibweise, 2) Verse syntaktisch-grammatikalischer Natur, die sich auf den Stil des Thukydides beziehen, 3) Verse, die Lesungen des Codex E verteidigen und sich gegen Eingriffe der philologischen Schulen richten[8], und schließlich 4) Verse, die sich mit chronologischen und mythologischen Fragen des Thukydides auseinandersetzen.

Tzetzes' Polemiken gegen den Handschriften-Kopisten richten sich vor allem gegen die für das 12. Jahrhundert ungewöhnliche Schreibweise. Bei der Minuskel des 9. Jahrhunderts waren Ligaturen und Buchstabenverbindungen wichtiger als Wortgrenzen. Tzetzes kritisiert aber auch die mangelhafte Akzentsetzung des Codex. Wegen seines angegriffenen gesundheitlichen Zustandes – vermutlich handelte es sich um Asthma – fand es Tzetzes beschwerlich, sich mit solchen Dingen ständig auseinandersetzen zu müssen. Daher schreibt er an einer Stelle, daß er nun damit aufhöre, alle στε und στο[9] und Akzentfehler aufzuspüren und zu notieren[10].

Andere Verse richten sich gegen Thukydides und dessen Stil, der als dunkel und unklar bezeichnet wird (Vorwurf der ἀσάφεια).[11] Daneben gibt es auch Angriffe, die sich gegen frühere Eingriffe in den Text des Codex E richten und ursprüngliche Lesungen

---

[3] Verf. nennt dafür drei Indizien: 1) Alle Notizen wurden von einer „Gelehrtenhand" geschrieben; 2) die orthographische Präzision; 3) vor der ersten Notiz (fol. 3r) findet man die Unterschrift Τζέτζου und ein kleines Kreuz (Luzzatto 12–15).

[4] Bei Hude sind nur 47 Notizen ediert, drei weitere hat Luzzatto in ihrem Buch das erste Mal herausgegeben (Luzzatto 22, 87, 131).

[5] Hierbei wird jeder Buchstabe auf seine paläographischen Charakteristika hin untersucht.

[6] Es sind dies fol. 3r, 26r, 45r, 185r.

[7] Zwei der insgesamt fünfzig Notizen beziehen sich auf den von Marcellinus verfaßten Bios des Thukydides, der im Codex E dem Thukydides-Text vorangestellt ist.

[8] Zur von Tzetzes kritisierten „neuen" Grammatikschule, der Schedographie, könnte man auch den Abschnitt „Epismerismen und Schedographie" in Hungers Literaturgeschichte anführen: H. Hunger, Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner II. München 1978, 22–33, bes. 24–29.

[9] Damit ist gemeint, daß z.B. ὥστε als ὥ στε oder Ὅμηρος τοῦτο als Ὅμηρο στοῦτο geschrieben wird.

[10] ἐατέον νῦν ἐξερευνᾶν καὶ γράφειν/ ἅπαν στε καὶ στο καὶ τόνους βιβλογράφου (Luzzatto 22).

[11] Z.B. Luzzatto 38.

verteidigen.[12] In den Versen, die Historisches oder Mythologisches zum Inhalt haben, bringt Tzetzes entweder Ergänzendes oder korrigiert die Darstellung des Thukydides.

Ein besonderes Verdienst der Verf. besteht darin, daß Teile des Textes der Tzetzes-Notizen, die in der Vorgängeredition von Hude schlecht bzw. lückenhaft angeführt sind, von ihr noch einmal ediert wurden. Aufgrund dessen konnte manche Unklarheit, die durch Hudes Edition entstanden war, beseitigt werden. Zu kritisieren ist jedoch, daß der Text von Luzzatto mit einem unzufriedenstellenden philologischen Apparat ausgestattet ist, der nicht alle Varianten der Handschriften bzw. der Vorgängeredition ausweist. An dieser Stelle seien nun ein paar wenige Bemerkungen zu den von Luzzatto angeführten Textpassagen gestattet:

S. 26: φύλλων ἀναγνῶναί γε τοιασδί, ἰώ. Die zehnte Silbe (Pflichtlänge im jambischen Trimeter) ist hier zwar kurz, dennoch ist der Text besser als bei Hude: φύλλων ἀναγνῶναί γε τοιαδί ὤ (Hude 295,14).

S. 38: τὰ γὰρ σολοικίζοντα πικρὸν δεικνύειν. Hude ediert: σὲ γὰρ σολοικίζοντα πικρὸν δεικνύειν (Hude 298,20). Ich meine, daß Hudes Schreibweise hier der Vorzug zu geben ist, und dies aus folgenden Gründen: Man ist bei dieser Stelle in der glücklichen Lage, daß sie auf einer der vier von Luzzatto beigegebenen Photographien zu sehen ist (Tafel 4). Überprüft man nun dort den hier angegebenen Vers, dann erkennt man, daß das erste Wort wahrscheinlich σὲ lautet, da es paläographische Unterschiede zu dem einen Vers vorher vorkommenden τὰ aufweist. Zweitens ist es inhaltlich glatter zu sagen: „Es ist peinlich, dich (Thukydides) als unkorrekt Formulierenden zu zeigen“ als „Es ist peinlich, die unkorrekten Formulierungen zu zeigen“.

S. 76: Τζέτζην παλαιὸς πᾶς πτοοῦ χρονογράφος. Wie Verf. in einer Fußnote (27) zeigt, hat dieser in der Handschrift schwer zu lesende Vers allen vorangegangenen Editoren Schwierigkeiten bereitet. Luzzatto ist eine überzeugende Lösung gelungen, da sowohl πᾶς + Imperativ als auch die Verwendung des Nominativs anstatt des Vokativs belegt sind[13] und, wie sie zeigt, πτοοῦμαι + Akk. für Tzetzes geradezu typisch ist.

Zu guter Letzt mögen noch ein paar Ergänzungen und Berichtigungen gegeben werden: Bei manchen Athesaurista hätte das LBG[14] angeführt werden können, so z.B. S. 12 u.a. βιβλογράφος, S. 19 βούβαλος, S. 122 βουλγαρισμός; S. 26, A. 10: πεντεκοντάς lies πεντηκοντάς; S. 53: Zu den Schulen in Konstantinopel könnte man auch die Monographie von P. Speck[15] anführen; S. 76, A.27: „L'uso del nominativo per l'accusativo“ lies „L'uso del nominativo per il vocativo“; „R. Kühner – B. Gerth, *Ausführliche Gramm. der Gr. Spr.*, Ier Teil *Satzl.*, p. 46“ lies „R. Kühner – B. Gerth, *Ausführliche Gramm. der Gr. Spr.* Zweiter Teil: Satzlehre. Erster Band, p. 46“; bei Sprichwörtern ist es immer nützlich, Demetrios K. Karathanasis[16] anzuführen, nämlich S. 111, 117 u. 121 Διὸς Κόρινθος (Karathanasis 37

[12] Z.B. Luzzatto 47f.

[13] R. Kühner – B. Gerth, Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache. Zweiter Teil: Satzlehre. Erster Band. Hannover/Leipzig 1898 (ND Darmstadt 1966), 46 u. 85.

[14] E. Trapp, Lexikon zur byzantinischen Gräzität besonders des 9.–12. Jahrhunderts. Bish. ersch. 3 Fasz. (α-ζωόσοφος). Wien 1994ff.

[15] Die Kaiserliche Universität von Konstantinopel. Präzisierungen zur Frage des höheren Schulwesens in Byzanz im 9. und 10. Jahrhundert (*Byzant. Archiv* 14). München 1974, hier bes. 67–73.

[16] Sprichwörter und sprichwörtliche Redensarten des Altertums in den rhetorischen Schriften des Michael Psellos, des Eustathios und des Michael Choniates sowie in anderen rhetorischen Quellen des XII. Jahrhunderts. München (Diss.) 1936.

[Nr. 43]). Doch das sind nur Marginalien, die die Gesamtleistung der Arbeit keinesfalls schmälern sollen. Maria Jagoda Luzzatto ist es in ihrer Monographie gelungen, das Maximale aus dem von ihr behandelten Gegenstand herauszuholen, indem sie die Verse des Johannes Tzetzes mit großem Geschick aus den verschiedensten Blickwinkeln heraus betrachtet hat.

Andreas Rhoby

Ernest Marcos Hierro, Die byzantinisch-katalanischen Beziehungen im 12. und 13. Jahrhundert unter besonderer Berücksichtigung der Chronik Jakobs I. von Katalonien-Aragon (*Miscellanea Byzantina Monacensia* 37). München, Institut für Byzantinistik, Neugriechische Philologie und Byzantinische Kunstgeschichte der Universität, 1996. LXIX + 517 Seiten mit zwei genealogischen Tafeln.

In den Handbüchern der byzantinischen Geschichte erscheinen die Katalanen gegen Ende des 13. Jahrhunderts als Mitgestalter der Schicksale des rhomäischen Reiches. Während die Ergebnisse der Sizilianischen Vesper (1282) den Interessen von Byzanz und Katalonien-Aragon gleichermaßen dienten, verlief das zweite Zusammentreffen sehr gewaltsam: der Zug der Katalanischen Kompanie Roger de Flors, ursprünglich als Hilfstruppe gegen die Osmanen in Kleinasien angeheuert, von Anatolien bis nach Attika hinterließ eine Spur der Verwüstung. Mit dem Sieg der Kompanie über den fränkischen Adel von Süd- und Mittelgriechenland (1311) begann die katalanische Herrschaft im Herzogtum Athen. Sowohl die Sizilianische Vesper wie auch das katalanische Intermezzo auf der Akropolis haben seit dem 19. Jahrhundert das Interesse von namhaften Gelehrten und Schriftstellern wie Karl Hopf, Ferdinand Gregorovius, Antonio Rubio y Lluch, Steven Runciman und Kenneth M. Setton, um nur einige zu nennen, hervorgerufen. Eine große Zahl einschlägiger Veröffentlichungen faßt die Resultate ihrer Untersuchungen zusammen. Kaum bekannt sind aber die Beziehungen zwischen Byzanz und den Katalanen vor diesen spektakulären Entwicklungen. In seiner Münchner Doktorarbeit setzt es sich der Verfasser zum Ziel, dieser Frage nachzugehen. Er nimmt dabei die von König Jakob I. von Katalonien-Aragon (1213–1276) selbst verfaßte oder in Auftrag gegebene Chronik, den *Llibre dels Fets*, zur Grundlage seiner Studien und wählt als Methode die Kommentierung dieser einzigen Hauptquelle seiner Arbeit. In deren Mittelpunkt stehen die beiden Berührungen von Byzanz und Katalonien im Zeitraum von etwa 1175 bis 1270. Kurz zusammengefaßt, erzielt der Verfasser folgende Ergebnisse: 1178 heiratete Wilhelm VII. von Montpellier die Komnenin Eudokia, nachdem deren geplante Vermählung mit König Alfons I. (II.) von Katalonien-Aragon, einem Gegner der Staufer, angesichts des durchschlagenden Erfolges Friedrichs I. Barbarossa im Arelat im selben Jahr rückgängig gemacht werden mußte. Der Ehe Eudokias mit Wilhelm VII. entsprang eine Tochter, Maria, die König Peter I. (II.) von Katalonien-Aragon zur Frau nahm. Peters Sohn Jakob I. hob in seiner Chronik seine kaiserliche Herkunft besonders hervor, um seinem kastilischen Rivalen Alfons X. zu begegnen, der als Urenkel Kaiser Isaaks II. Angelos seinen Anspruch auf Vorherrschaft in Spanien mit dem Verweis auf sein kaiserliches Blut begründete.

Mit großer Akribie trägt der Verfasser alle Einzelheiten zu den an diesen Hochzeitsverhandlungen beteiligten Personen zusammen. Viel Raum widmet er der Legende, Eudokia sei eine Tochter Kaiser Manuels I. Komnenos gewesen; die wirklichen Eltern der Prinzessin können jedoch wegen des Mangels an Quellen nicht ermittelt werden.

Zu einem zweiten Kontakt zwischen Byzanz und Katalonien-Aragon kam es rund neunzig Jahre später, als eine Gesandtschaft von Kaiser Michael VIII. und dem Il-Chan Hülägü 1269 in Valencia Gespräche über einen gemeinsamen Angriff gegen den Mamlukenherrscher Baibars von Aegypten führte. Da König Jakob I. aber ohne Rücksicht auf mögliche Verbündete im selben Jahr einen Kreuzzug in das Heilige Land unternahm, wurden diese Verhandlungen ergebnislos abgebrochen. Einen Zusammenhang dieser Unterredungen mit den Vorbereitungen zur Sizilianischen Vesper darf man nach Aussage des Verfassers nicht herstellen.

Zwei gescheiterte Verhandlungen in einem Abstand von einem guten Jahrhundert: so lassen sich die Ergebnisse der Untersuchungen des Verfassers resümieren. Beide isolierten Ereignisse müssen im Zusammenhang der mittelmeerischen Politik der jeweiligen Epoche gesehen werden. Diese „Einbettung" seines Gegenstandes in einen weiteren Rahmen betrachtet der Verfasser als wesentlichen Bestandteil seiner Arbeit. So richtig dieser Ansatz ist, so problematisch wirkt seine Durchführung. Allein der beträchtliche Umfang des Buches läßt angesichts der sehr speziellen Themenstellung nach der Vorgehensweise des Verfassers fragen. In seinem Bemühen, die komplexen politischen Verhältnisse in der Mittelmeerwelt um 1175 und 1270 zu analysieren, holt er zu einem Panorama aus, das weit über den eigentlichen Gegenstand hinausgeht. Eingehende Beschreibungen etwa der Beziehungen zwischen Byzanz und dem Deutschen Reich in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts (Seite 86–125), der frühen Jahre Jakobs I. (183–251) und der Außenpolitik Michaels VIII. (252–296), die im wesentlichen Ergebnisse früherer Forschungen nachvollziehen, füllen große Teile der Arbeit. Eine derart detailreiche Darstellung verstellt dem Leser etwas den Blick auf das eigentliche Thema. Daß der Verfasser seinen Stoff beherrscht und ihn in gedrängter Form für seinen Gegenstand fruchtbar machen kann, zeigt die Zusammenfassung (447–465), in der die Bedeutung der verschiedenen Mächte für die beiden byzantinisch-katalanischen Episoden deutlich wird. Kann man den sehr langen Ausführungen über die allgemeine mittelmeerische Politik der Großmächte einen zumindest indirekten Bezug zum Thema der Dissertation zugestehen, wird dies spätestens bei den Abschnitten „Der katalanische Kreuzzug ins Heilige Land (1269)", „Die Rückkehr der katalanischen Truppen" und „Der Kreuzzug Ludwigs IX. von Frankreich nach Tunis (1270)" (Seite 391–443) problematisch. Hier wird der Rahmen der Arbeit verlassen; besonders augenfällig wird dies bei dem Kapitel „Die katalanische Armee im Heiligen Land" (400–425), wo die bereits von anderen Gelehrten (R. Röhricht, F. de Carreras) behandelte Buchhaltung der katalanischen Truppen in Palästina in allen Einzelheiten ausgebreitet wird. So wertvoll die Angaben zu Truppenstärke und Soldzahlungen sind, gehören sie doch nicht in eine Arbeit zu den „Byzantinisch-katalanischen Beziehungen".

Eine Beurteilung des zu besprechenden Werkes ist schwierig. Die eigentliche, eng gefaßte Fragestellung wird mit großer Materialkenntnis in klarer Form und flüssigem Stil abgehandelt. Rund 70 Prozent der Arbeit betreffen die Themenstellung aber nur mittelbar oder gar nicht. Sie stellen vielmehr in Ansätzen eine Geschichte Katalonien-Aragons im Rahmen der mittelmeerischen Entwicklung zwischen 1170 und 1270 dar. In Ansätzen, weil der Verfasser aus Rücksicht auf sein Thema nicht wirklich zu einer umfassenden Darstellung gelangen kann. Der Verfasser ist sich seines Dilemmas selbst bewußt, wenn er sich wiederholt Zurückhaltung bei der Beschreibung nicht zum Thema gehörender Gegenstände auferlegt. Hätte er seine Ergebnisse in einem schlankeren Buch präsentiert, hätte er deren Verbreitung erleichtert und dem Leser den etwas zwiespältigen Eindruck erspart, der bei der Lektüre entsteht.

Oliver Jens Schmitt

Lisa Bénou, Le codex B du monastère Saint-Jean-Prodrome (Serrès). A (XIIIe–XVe siècles). Paolo Odorico, Le codex B du monastère Saint-Jean-Prodrome (Serrès). B (XVe–XIXe siècles) (*Textes, documents, études sur le monde byzantin, néohellénique et balkanique* 2). Paris, Éditions de l'Association «Pierre Belon» 1998. 578 S. (einschließlich 7 Tafeln) + 287 S. (einschließlich einer Karte). ISBN 2-910860-05-1.

Paolo Odorico avec la collaboration de S. Asdrachas, T. Karanastassis, K. Kostis, S. Petmézas, Conseils et mémoires de Synadinos, prêtre de Serrès en Macédoine (XVIIe siècle) (*Textes, documents, études sur le monde byzantin, néohellénique et balkanique* 1). Paris, Éditions de l'Association «Pierre Belon» 1996. 596 S. + 3 Karten. ISBN 960-344-285-2.

In der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts legte ein Mönch des Klosters Johannes' des Täufers am Berg Menoikeus bei Serres ein Chartular an, in das er vorhandene Originalurkunden kopierte. Die insgesamt 218 Urkunden, welche sich über den Zeitraum 1278 bis 1356 erstrecken, sind nach Dossiers geordnet; letztere wiederum konzentrieren sich um eine Liegenschaft im Eigentum des Klosters, einen bestimmten Stifter (etwa Eirene Chumnaina) oder ein Metochion. Diese Dossiers stellen den Hauptteil des ursprünglichen Chartulars dar; einen zweiten Abschnitt bilden die Abschriften von kaiserlichen Chrysobulla und Prostagmata. Die Sammlung war offensichtlich der juristischen Absicherung des Besitzstandes des Klosters gewidmet. Der Kodex war für lange Zeit in Vergessenheit geraten und wurde vor einigen Jahren im Ivan-Dujčev-Forschungszentrum in Sofia wieder aufgefunden.

Das von dem Mönch Ioannikios gegründete und von dessen Neffen, dem späteren Metropoliten Ioakeim von Zichnai, geschickt geführte Kloster erwarb im Laufe der Jahre reichen Grundbesitz; nicht zuletzt durch die Fürsorge und den Schutz seines Ephoros, des Megas Domestikos Ioannes Kantakuzenos, stieg es zum größten Grundbesitzer in der Region Serres auf.

Die hier publizierten Urkunden bieten dem Byzantinisten eine unschätzbare Fülle an Informationen. In den Texten spiegelt sich die turbulente politische Geschichte Makedoniens in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts wider. Ganze Dörfer wurden von ihren Einwohnern verlassen, als zu Beginn des Jahrhunderts die katalanische Kompanie durch das Gebiet zog. Während des Bürgerkrieges zwischen Andronikos II. und seinem Enkel wechselten die Besitzverhältnisse je nachdem, wer gerade die Oberhand innehatte. So stiftete Andronikos III. nach seinem Sieg dem Prodromos-Kloster ein Grundstück, das sich ursprünglich im Besitz des Megas Logothetes Theodoros Metochites, des Vertrauten Andronikos' II., befunden hatte (Nr. 37). In den vierziger und fünfziger Jahren ist es nicht mehr der byzantinische Kaiser, sondern Zar Stefan Dušan, der Rechtsakte bestätigt und Privilegien gewährt.

Lisa Bénou ediert die aus der byzantinischen Zeit stammenden Urkunden in der Reihenfolge, in der sich diese nach der letzten, Ende des 19. Jahrhunderts vorgenommenen Bindung finden. Am Kopf des griechischen Textes führt die Autorin jeweils die Foliennummer(n), die Selbstbezeichnung der Urkunde sowie – sofern vorhanden – die im Text enthaltene Datumsangabe an; dem folgt ein kurzes Regest, das die wichtigsten Punkte des juristischen Sachverhaltes wiedergibt. Der Edition der griechischen Texte schließen sich drei Indizes (Personennamen, Toponyme, „termes notables") an.

Wären die Urkunden des Prodromos-Klosters bei Serres in einer den *Archives de*

l'Athos entsprechenden Form erschienen, hätte man sich wohl noch Jahrzehnte gedulden müssen; Verdienst der Autorin ist es, das reichhaltige Material der Fachwelt zugänglich gemacht zu haben, auch wenn der Benützer immer wieder zu kritischem Umgang mit der Edition aufgerufen ist. Das Abgehen von nicht nur formalen Usances macht die Benützung in mancher Hinsicht aufwendiger, als notwendig ist. In einem Großteil der Urkunden findet sich im Kopfregest mit Ausnahme des Jahrhunderts keine Datierung. Die Autorin diskutiert zwar in jedem einzelnen Fall die Datierung in einer Fußnote, jedoch hätte man sich gewünscht, das Ergebnis dieser Diskussion am Kopf des jeweiligen Editionsteiles zu lesen (auch wenn die Datierungen gesammelt in einer Liste der Urkunden im Anhang zu finden sind). Auch der Verweis auf die bereits in der Edition des Kodex A von A. GUILLOU enthaltenen Urkunden erfolgt stets nur indirekt in einer weiteren Fußnote (vgl. dazu jedoch die Konkordanz auf den Seiten 422–424). Eine Bereicherung wäre weiters ein zu jeder Urkunde einleitender Punkt „Erwähnte Urkunden" gewesen; die aus einer Analyse der Vorgängerurkunden zutage tretenden Querverbindungen geben mitunter wichtige Hinweise für das Verständnis der Texte. Anhand einer Überarbeitung des umfangreichen Index hätte die Editorin einige Versehen vermeiden können. Bei diesen im Index manifest werdenden Irrtümern stellt sich in der Folge die Frage, ob in einzelnen Fällen das Textverständnis überhaupt gegeben war. Mehrere Appellativa erweisen sich bei näherer Betrachtung als Eigennamen, so etwa 'Αμαξᾶς (178, 257), Μουσλουμία (181, 42) und Τεκνοδότης (35, 31; 52, 28. 33; 58, 24–25. 31 [vgl. PLP 27552]) oder Toponyme wie Μαυροβούνιν (179, 58; 180, 47) oder Μεσονήσιν (178, 186). Πηλορκτίον ist eine falsche Lesung für Πηλορήγιον (179, 38; vgl. die Parallelstelle 37,9–10, wo das Wort richtig gelesen und als Toponym erkannt wurde!). Ungewöhnlich ist der Gebrauch des Wortes μάννα (Mutter) in Texten, deren Wortwahl im übrigen derartig eindeutig volkssprachliche Bildungen vermeidet. Trotz der sieben Abbildungen wäre ein umfassender Tafelband – gerade hinsichtlich verdächtiger Lesungen – eine willkommene Ergänzung gewesen. *En passant* sei darauf hingewiesen, daß im Index verschiedentlich grammatikalische Grundformen falsch angesetzt wurden: δάδδα (sic!) anstelle von δᾶς; καινουργόνω anstelle von καινουργέω; nicht σίκαλη, sondern σύκαλις; συνύμφη anstatt σύννυμφος.

Die Einleitung zur Edition stammt von A. GUILLOU, der sich seit rund einem halben Jahrhundert mit der Geschichte des Prodromos-Klosters beschäftigt. Die darin angeschnittenen Fragen und Themenbereiche erfassen nur einen Bruchteil der Informationsfülle, die die vorliegenden Urkunden bieten. Man hätte sich insgesamt mehr Kommentar und Analyse zum Quellenmaterial gewünscht; andererseits ist klar, daß eine ausführliche Aufarbeitung weitere jahrelange Arbeit erfordert, die Edition der griechischen Texte verzögert und den Rahmen einer einzigen Monographie gesprengt hätte. Das vorliegende Material bietet somit jedem Interessierten einen Anreiz zur weiteren Beschäftigung.

Die im Kodex B des Prodromos-Klosters enthaltenen jüngeren Urkunden (15.–19. Jahrhundert) werden in einem gesonderten Band von P. ODORICO ediert. Es handelt sich hierbei vor allem um Patriarchenurkunden sowie Urkunden, die die Abhaltung des Totengedenkens bzw. die Leistung einer ζωοτροφία (entspricht dem byzantinischen ἀδελφάτον) zum Inhalt haben. Die ausführliche Einleitung widmet der Autor in erster Linie der Geschichte des Chartulars. Erfreulicherweise versah O., wo es ihm erforderlich erschien, die Edition der insgesamt 95 Urkunden mit einem einführenden Abschnitt „Remarques", in dem O. den juristischen Inhalt kurz analysiert, gegebenenfalls aber auch mit einem Abschnitt „Topographie" und „Glossaire"; in letzterem kommt der Herausgeber auf seltene Wörter zu sprechen (etwa Nr. 1). Den Urkundentexten folgt eine chronologische Tabelle, ein Index der Namen und Toponyme sowie ein Plan der Stadt Serres.

Ebenfalls aus postbyzantinischer Zeit stammt das Werk des Synadinos (1600–nach 1662), eines Priesters in Serres, der Tagebucheintragungen mit Ratschlägen für das Leben verband. Sein Name taucht bereits in einigen Urkunden des oben genannten Bandes der Prodromos-Urkunden auf (Nr. 65, 76 und 81).

Der wohl autographe *Codex unicus* befindet sich heute im Athos-Kloster Kutlumusiu und enthält ausschließlich das Werk des Synadinos. Die Handschrift besteht aus Lagenheften, die von α' bis ω' durchnumeriert sind, und läßt keine Unterteilung erkennen. Trotz der Verbindung von überaus unterschiedlichen Textsorten (Prooimion und einleitende Klage über den Fall Konstantinopels in Fünfzehnsilbern – beides übernimmt Synadinos fast wortwörtlich aus der „Geschichte der Ereignisse in der Ungroblachia" des Metropoliten Matthaios von Myra –, chronikartige Notizen über Ereignisse der Lokalgeschichte mit stark autobiographischem Einschlag, moralisierende Ratschläge) stellt das Werk in der Handschrift eine Einheit dar. Nicht nur aus diesem Grund scheint mir die Präsentation des Textes in vier Büchern, wie sie O. vornimmt, dem Gesamtcharakter des Werkes nicht gerecht zu werden. Entgegen der Ansicht des Editors, dem Werk liege kein ursprünglicher Plan zugrunde, kann ich in den zugegebenermaßen disparaten Abschnitten zumindest einen gemeinsamen Leitgedanken erkennen, den Synadinos konsequent verfolgt: Wie verhalte ich mich moralisch und religiös richtig? Vor allem in den häufigen Fällen der chronikartigen Eintragungen, in denen die Erwähnung des Todes eines Bewohners von Serres mit einer Kurzcharakteristik seines Äußeren sowie seiner Lebensweise verbunden ist, illustriert Synadinos anschaulich, was er im Folgenden theoretisch ausführt: Schlechtes Verhalten führt ins Verderben. Auf dieses Konzept weist der Autor selbst ausdrücklich hin, und die Art und Weise, in der der chronikartige Abschnitt gestaltet ist, legt nahe, daß die Herausarbeitung dieser Grundidee bereits diesen Teil motivierte. Erst gegen Ende gerät das Werk etwas aus den Fugen, und Synadinos schreibt auf, was ihm weiter in den Sinn kommt; doch auch hier kehrt er zu seinem Leitgedanken zurück, den er offensichtlich auch in seinem Leben verfolgte: die Abbildung der verwerflichen Verhaltensformen in der von ihm restaurierten Paraskeue-Kirche, welche beim Jüngsten Gericht zur ewigen Verdammnis führen, rief den Unwillen der Gemeindemitglieder hervor, die sich dadurch diffamiert sahen, und Synadinos war gezwungen, die Malereien wieder abnehmen zu lassen, um Unheil von seiner Person abzuwenden. Synadinos verfaßte für seine Zeitgenossen – angesprochen wird ein abstrakter „Bruder", der den Autor um die vorliegenden Erklärungen ersucht – einen Wegweiser für ein rechtschaffenes und gottgefälliges Leben. Anlaß und Gelegenheit für diese Schrift bot ihm die Pest des Jahres 1642, die eine große Zahl an Menschen aus Synadinos' Umfeld – der Autor weist darauf hin, daß vor allem die Schlechten den Tod fanden, und läßt somit wieder seinen Leitgedanken anklingen – hinwegraffte, ihn selbst aus Serres vertrieb und ihn in dem Dorf, in dem sein Vater als Priester gewirkt hatte, Zuflucht suchen ließ.

Das Werk ist auch aufgrund seiner Sprache außergewöhnlich: Synadinos schreibt eine klare Volkssprache, wie sie in dieser Form in zeitgenössischen Prosatexten noch kaum in Gebrauch ist. O. bringt ihn aus diesem Grund mit den sprachreformatorischen Bestrebungen von Patriarch Kyrillos Lukares in Zusammenhang (S. 41). Bemerkenswert ist weiterhin, daß Synadinos' Demotike im Gegensatz zu metrischen Werken seiner Zeit, aber auch zu anderen volkssprachlichen Prosatexten nur sehr wenige morphologische Polytypien aufweist. Charakteristisch ist weiters die Verwendung zahlreicher Lehnwörter aus dem Osmanischen vor allem auf dem Gebiet der Wirtschafts- und Rechtsterminologie (vgl. dazu auch M. SETATOS, Γλωσσολογικές Παρατηρήσεις στη σερραϊκή χρονογραφία του Παπασυναδηνού. *Ελληνική Διαλεκτολογία* 2 [1990–1991] 17–35).

Die tagebuchartige Chronik gibt einen faszinierenden Einblick in das Alltagsleben der Stadt Serres in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts. Von verschiedenen Personen entwirft Synadinos originelle und lebendige Somatopsychogramme (in diesen Abschnitten ist der Autor besonders wortschöpferisch). Synadinos' autobiographische Erwähnungen ergeben ein umfassendes Bild seines bewegten Lebens. Der Autor zeichnet seine Ausbildung sowie seinen beruflichen Werdegang nach. Weitere Stationen sind die Heirat mit Ambrampakina, Geburt und Tod von Kindern, Priesterweihe. Als Mitglied der Weberzunft war Synadinos unmittelbar in das Wirtschaftsleben von Serres involviert. Seine beiden Berufe schlagen sich in seinen Ratschlägen nieder; neben allgemeinen Ermahnungen finden sich besondere Hinweise für Priester und Unternehmer. Zweimal wurde er exkommuniziert und verließ seine Heimat; die Ursache dafür sieht er selbst in Auseinandersetzungen mit Bewohnern der Stadt Serres.

In den autobiographischen Teilen, die der Autor in die Ereignisse der Lokalgeschichte einstreut, erinnert das Werk eindringlich an die ebenfalls tagebuchartige Chronik des Georgios Sphrantzes aus dem letzten Viertel des 15. Jahrhunderts; über formale Parallelen hinaus sind besonders die Eintragungen über familiäre Todesfälle denen in Sphrantzes' Werk ähnlich; die immer wieder angesprochenen Rivalitäten innerhalb des orthodoxen Provinz-Klerus, die zu Verleumdung und falscher Anklage führten, erinnern an ähnliche Schilderungen des Theodoros Agallianos kurz nach der Eroberung Konstantinopels. Einige der parainetischen Partien weisen verblüffende Ähnlichkeit mit den Ratschlägen des Kekaumenos auf (bes. II 10f. sowie III 9, 3–8). Eine auffällige Parallele ist weiters, daß sowohl Kekaumenos als auch Sphrantzes sprachlich ähnlich unkonventionell sind. Synadinos wählt programmatisch die in seiner Heimatstadt geläufige Form des Griechischen (ῥωμαϊκά) und setzt sich bewußt von der Sprache der Gelehrten (ἑλληνικά) ab, um für jedermann verständlich zu sein (IV 13).

Umso bedauerlicher ist das Fehlen eines umfassenden *Index graecitatis*, der auch deshalb wünschenswert gewesen wäre, weil es sich im vorliegenden Fall um die erste wissenschaftliche Gesamtedition des Werkes handelt. In E. Kriaras' Lexikon der volkssprachlichen Literatur fanden Wörter aus Synadinos' Werk bisher lediglich auf der Grundlage einer alten Teiledition (Pennas 1938) Eingang. Seltene Wörter werden unsystematisch entweder in Fußnoten oder in den von A. Karanastassis verfaßten Anmerkungen zum Text (327–425; einschließlich einer ausführlichen Bibliographie) meist unzureichend kommentiert; der bloße Hinweis auf den Ursprung eines Wortes aus dem „Türkischen" ist unbefriedigend; osmanische Lexika scheinen für die Kommentierung nicht herangezogen worden zu sein. Aufgrund der bewußten Wahl einer der Umgangssprache angenäherten Form des Griechischen durch den Autor verdiente das Werk eine eingehende sprachliche Untersuchung. Begleitet wird die Edition von einer französischen Übersetzung.

S. Petmézas verfaßte auf den Seiten 429–485 bzw. 487–549 zwei ausführliche Studien zur Geschichte der Stadt Serres sowie zur kirchlichen Organisation unter den Osmanen (Bibliographie, S. 551–569), welche durch S. Asdrachas' Beitrag „Économie et mentalités: Le témoignage de la Chronique de Serrès" (S. 571–579) und K. Kostis' kurzen Artikel zur Pest in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts „«La peste n'est pas une mort naturelle, mais un chatiment de Dieu»" (581–596) ergänzt werden. Zwei wenig gelungene Reproduktionen von Karten Makedoniens und der Stadt Serres schließen diese reichhaltige und überaus aufschlußreiche Publikation ab.

Martin Hinterberger

Barlaam Calabro, Opere contro i Latini. Introduzione, storia dei testi, edizione critica, traduzione e indici a cura di Antonis Fyrigos. I. II (*Studi e Testi* 347. 348). Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana 1998. XXXVI, 233 S.; XVI S.; S. 248–772. ISBN 88-210-0686-7.

Seit mehr als einem halben Jahrhundert wird über die geistige Gestalt Barlaams von Seminara (Kalabrien) im Zusammenhang des Palamitenstreites heftig gestritten, ohne daß die Zahl seiner Schriften endgültig festgestanden hätte bzw. seine theologischen Hauptwerke in einer Edition zugänglich gewesen wären. Die vorläufig vollständige Liste der z.T. unkritischen Editionen (vgl. A. Fyrigos, Art. Barlaam, *LThK³* II, 6f.; zu ergänzen: T. M. Kolbaba, Barlaam the Calabrian. Three Treatises on Papal Primacy, *REB* 53 [1995] 41–115; P. Carelos, Die Logistike des Barlaam von Seminara. Krit. Ed., Übers., Kommentar, [*Corpus Philosophorum Medii Aevi, Philosophi byzantini*, 9]. Athen–Brüssel 1998), deren Spannweite von den Naturwissenschaften über die Philosophie bis zur Theologie und Kirchenpolitik (Union) reichte, dokumentiert die weite Streuung bisheriger Teileditionen, so daß wir von einer kritischen Gesamtausgabe noch weit entfernt sind. Nachdem wir vor wenigen Jahren eine zuverlässige Ausgabe der Hauptwerke des zweitwichtigsten Antipalamiten, Gregorios Akindynos (durch J. S. Nadal, 1995), erhalten haben, hat jetzt –nach 20jähriger Vorarbeit (!) –auch der (neben R. Sinkewicz) beste Kenner Barlaams die kritische Edition seiner gegen das Filioque und den päpstlichen Universalprimat gerichteten Schriften (d.h. 20 der 21 gesicherten Titel) vorgelegt. Eine zusätzliche Monographie über Biographie und Theologie Barlaams soll als nächstes folgen. Obwohl die Auseinandersetzung mit den Lateinern nur den Anlaß zum Streit um das Taborlicht gegeben hat, der bei Barlaam wegen der verlorenen Generalabrechnung „Κατὰ Μασσαλιανῶν" nur durch wenige Briefe belegt ist, wird durch die vorliegende Edition die Diskussion über die theologische Tragweite der Palamitenkontroverse sicher neu entfacht werden, an deren Ende hoffentlich auch eine kritische Neuedition des Gregorios Palamas stehen wird, die diesen Namen verdient.

Der erste Band des vorliegenden Werkes beschreibt und klassifiziert (nach Familien) die große Anzahl der vorhandenen Handschriften für die einzelnen Traktate (bzw. Briefe oder Dialoge), benennt ihre verschiedenen Redaktionen und Korrekturen (Randnoten usw.), um darnach auch auf die nicht klassifizierbaren, die nicht kollationierten und die verlorenen Codices einzugehen sowie die von Patriarch Dositheos von Jerusalem im 17. Jahrhundert edierten Werke (z.T. in Unkenntnis über die wahre Identität ihres Autors) auf ihre handschriftliche Basis hin zu untersuchen. Am Ende steht die zeitliche Einordnung (1334/35) der neu edierten Werke, die alle als Ausfluß der intensiven Unionsbemühungen Barlaams anzusehen sind, und ihre Zusammenschau mit dem Entstehen der palamitischen Kontroverse. Als überzeugter, aber keineswegs intransigenter Orthodoxer betrachtet Barlaam – wie vor ihm schon die beiden bedeutenden Erzbischöfe Ochrids, Theophylaktos und Demetrios Chomatenos – das Filioque im Credo und den päpstlichen Universalprimat als einzige diskussionswürdige Streitpunkte.

Der zweite Band enthält dann, mit ausführlichem Text- und Quellenapparat (nur wenige noch offene Zitationen!) die beiden aus zahlreichen Einzelkapiteln bestehenden Traktate A und B, zwei Dialoge, ein stark (aus eigenen Werken) kompilatorisches Syntagma sowie das berühmte, zugleich aber als rätselhaft empfundene Gebet. Drei Indices (zur Hl. Schrift, zu anderen Quellen und zur Wortwahl) runden die gelungene Edition und Übersetzung ins Italienische ab. Wünsche bleiben da kaum offen; vielmehr ist dem Herausgeber für die unparteiische, sicher oft entsagungsvolle (vgl. Geleitwort von P. Canart) Arbeit an den Handschriften aufrichtig zu danken.

Da eine philologische Rezension an anderer Stelle erfolgen wird, seien hier nur einige kleinere Versehen, zumeist in der italienischen Übersetzung, aufgeführt: Bd. I, S. XXIV, Z. 25: cum; Bd. II, S. 281, 3. Abschnitt, Z. 6: assioma: S. 435, Nr. 26, Z. 3: Figlio; S. 453, Nr. 6, Z. 4: Pietro; S. 455, Nr. 6, Z. 5: bisogna; S. 475, Z. 5: appartiene; S. 513, Nr. 19, Z. 10: Macedoniani; S. 517, Nr. 24, Z, 7: pronunciate. –Mehrere Titel im Literaturverzeichnis sind inzwischen in Nachdrucken zugänglich, z.B. DEMETRAKOPULOS, Graecia orthodoxa; MEYENDORFF's Monographie (Introduction ...) ist in einer stark erweiterten russischen Übersetzung (neben der früheren englischen) erschienen: Žizn' i trudy svjatitelja Grigorija Palamy, St. Peterburg 1997.

Auf einen inhaltlichen Punkt sei hier noch näher eingegangen: Lange Zeit war ungeklärt, ob Barlaam katholischer oder orthodoxer Herkunft gewesen ist. Gregorios Palamas will ihm einmal die Orthodoxie absprechen nur deswegen,weil er an einer Stelle (Bd. II, S. 346) das Filioque als reine Hypothese zuläßt (vgl. dazu A. FYRIGOS, La produzione letteraria antilatina di Barlaam Calabro. *OCP* 45 [1979] 114–144). Andererseits steht fest, daß Barlaam sowohl in seiner orthodoxen Lebenszeit wie auch später in der katholischen Endphase mit seiner Überzeugung von der Unmöglichkeit apodiktischer Beweise für dogmatische Sätze sich selbst (gegen Thomas von Aquin) absolut treu geblieben ist, d.h. seine dialektische Beweisführung konsequent durchgehalten hat (im Unterschied zu Palamas, der apodiktische Beweise zunächst für möglich hielt). Das zeigt sich auch in dem berühmten Gebet (Bd. II, S. 492; vgl. auch: ebd., S. 537, Nr. 10), dessen längere Fassung im Cod. Vat. gr. 1106 die lateinische Auffassung (Filioque) immerhin schon als potentiell richtige Alternative ins Auge faßt und für diesen Fall um Vergebung des Irrtums bittet. Später, in seiner katholischen Phase (als Bischof von Gerace/Kalabrien) tastet Barlaam seine Ablehnung syllogistischer Beweise nicht an, sondern gesteht auf Anfrage eines gewissen Demetrios aus Thessalonike (*nicht* Demetrios Kydones) nur zu, daß er den hypostatischen Hervorgang des Hl. Geistes aus Vater und Sohn nur aufgrund des Zeugnisses der Kirchenväter (Augustinus, Kyrillos von Alexandria) und der Konzilien, kurz: des kirchlichen Lehramtes angenommen habe (*PG* 151, 1301B–1309D; vgl. die Anfrage zuvor: ebd., 1290A13–B14). Der Quellenindex des Buches zeigt allerdings, daß Barlaam um die Mitte der 1330er Jahre erst eine geringe Kenntnis von Augustinus (De trinitate) hatte (im Unterschied zu Palamas: vgl. R. FLOGAUS, Theosis bei Palamas und Luther, Göttingen 1997), während die östlichen Autoritäten, besonders Gregorios von Nazianz, Ps.-Dionysios Areopagites und Photios, häufig und ausführlich zitiert werden.

Am Schluß bleibt nur zu wünschen, daß jene modernen Autoren, welche die theologischen Positionen Barlaams begründet oder unbegründet ablehnen, seine Thesen zumindest aus dieser neuen, kritischen Edition (teilweise Ed. princeps) und nicht nur – wie sehr oft bisher – aus Zitationen seiner Werke bei Palamas belegen. Man mag den gegenüber den nicht gerade unbescheidenen Palamiten oft herablassend argumentierenden Barlaam als Charakter nicht besonders mögen; seiner beeindruckenden Kompetenz in der Philosophie des Aristoteles und seiner humanistischen Grundhaltung in der Theologie sollte aber der Respekt auf allen Seiten nicht versagt bleiben.

Gerhard Podskalsky

Boško I. BOJOVIĆ, Raguse (Dubrovnik) et l'Empire Ottoman (1430–1520). Les actes impériaux ottomans en vieux-serbe de Murad II à Selim I[er] (*Textes, documents, études sur le monde byzantin, néohellénique et balkanique* 3). Paris, Association Pierre Belon (Diffusion De Boccard) 1998. LII, 420 S. m. 3 Facs. ISBN 2-910860-06-X.

Die einzigartige Stellung der kleinen Republik Ragusa in der Geschichte Südosteuropas hat schon im 19. Jahrhundert die Aufmerksamkeit der Forschung auf sich gezogen. Am südlichen Ende des dalmatinischen Inselschwarms gelegen, besaßen Stadt und Hafen im adriatischen Schiffs- und Handelsverkehr seit jeher große Bedeutung. Den Bürgern Ragusas ist es durch das gesamte Mittelalter gelungen, unter der wechselnden Oberhoheit von Byzanz, dem Serbenstaat der Nemanjiden und der langen Venezianerherrschaft (1204–1358) ein beachtliches Maß an Selbstverwaltung zu bewahren. Der eigentliche Aufstieg der Republik des heiligen Blasius setzte 1358 ein, als Venedig im Frieden von Zara (Zadar) auf Dalmatien vom Quarnero (Kvarner) bis nach Durazzo (Durrësi) verzichten und somit auch Ragusa aus seiner Machtsphäre entlassen mußte. Bis zum Jahre 1526 gehörte die Stadt dem ungarischen Reichsverband an. Diese staatsrechtliche Position barg vielfältige Vorteile: der weit entfernte Landesherr konnte und wollte nicht in den Handel und die Verfassung der kleinen adriatischen Gemeinde eingreifen, bot aber doch gegen einen mässigen Tribut Schutz gegen die Hauptrivalin in der Adria, die Republik Venedig. Die Ragusaner, die schon zur Zeit der milden venezianischen Verwaltung im Windschatten der Kaufleute aus der Lagunenstadt einen schwunghaften Handel in ihrem balkanischen Hinterland, der Romania und in Albanien betrieben hatten, weiteten in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts ihre Tätigkeit allenthalben aus. Sie waren besonders an der Ausbeutung der von sächsischen Bergleuten aus der Zips erschlossenen Silberbergwerke in Bosnien und Serbien beteiligt und hielten den balkanischen Karawanenhandel von der *Via de Bossina* bis zur Zetastraße – von der Adria nach Prizren – in ihren Händen. Im byzantinischen Raum traten sie u.a. in Epirus, v.a. in Arta, bei St. Maura (Leukas), in der Peloponnes (Glarentza), später auch in Konstantinopel selbst als gefährliche Konkurrenten der Venezianer auf. So stark die Ragusaner als Handelsmacht waren, so schwach ausgebildet war ihr Heerwesen: ihre Flotte vermochte höchstens Piraten zu bekämpfen, war aber für größere Unternehmungen nicht geeignet. Der Anspruch Venedigs auf politische und militärische Vorherrschaft auf der Adria wurde von Ragusa nicht bestritten. Auch zu Lande reichte die eigene Kraft gerade zur Abwehr der unruhigen bosnischen und herzegowinischen (bis in die erste Hälfte des 15. Jahrhunderts das Land Hum) Machthaber. Da Ragusas Reichtum vorwiegend aus dem balkanischen Karawanenhandel stammte, war die Stadt von jeder Kräfteverschiebung im südslawischen Raum betroffen. Weil sie ihre Kaufleute in der Fremde militärisch nicht schützen konnte, mußte sie sich jeweils mit den Territorialherren gut stellen. Diese waren jedoch am ragusanischen Kapital und den Gewinnen aus Zöllen sowie dem Verkauf der Landeserzeugnisse interessiert und förderten den ragusanischen Handel mit Vergünstigungen und Privilegien. Die den Ragusanern vertraute Welt des bosnischen und serbischen Balkans mit seiner Vielfalt an regionalen Machtbildungen wurde durch den Vorstoß der Osmanen in den 1380er Jahren und seit dem zweiten Jahrzehnt des 15. Jahrhunderts grundlegend verändert. Doch riß der Untergang der bosnischen und serbischen Fürsten Ragusa nicht mit in den Abgrund: geschickt hatten die Räte schon früh Verbindungen mit der neuen Großmacht angeknüpft, um den Handel zu beiderseitigem Nutzen nicht abbrechen zu lassen. Ragusa wahrte seine territoriale Unversehrtheit, rettete seine alten Privilegien und zahlte dafür der Pforte einen Tribut, der im Laufe des

15. Jahrhunderts von den Sultanen ständig erhöht wurde. Ragusa wurde zur Vermittlerin zwischen Abend- und Morgenland in Handel und Verkehr, zu einem Brennpunkt des mittelmeerischen Nachrichtenwesens.

Da die Blasiusrepublik nie erobert worden war, haben sich ihre Archive zum größten Teil unbeschadet bis in die neueste Zeit erhalten. Ihre Bedeutung für die Geschichte des Balkans und von Byzanz wurde schon früh erkannt. Als Pionier wirkte Konstantin Jireček, dessen Werke zur westbalkanischen Wirtschaft, Gesellschaft und Geographie heute noch Grundlage jeder Forschung sind. Ihm schlossen sich Generationen südslawischer Gelehrter an, die in Ragusa eine einzigartige Schatzkammer für die Vergangenheit Serbiens, Bosniens, Montenegros und Albaniens sahen. Weite Bekanntheit erlangte das Archiv durch die Bemerkungen von F. Braudel in seinem Buch über die Mittelmeerwelt zur Zeit Philipps II.; und so verstärkte sich nach dem Zweiten Weltkrieg die Bearbeitung der schriftlichen Denkmäler des Staatsarchivs von Dubrovnik zusätzlich. Neben der umfassenden Studie von Ivan Božić (*Dubrovnik i Turska u XIV i XV veku*. Belgrad 1952; mit deutscher Zusammenfassung) sind für die Byzantinistik die in eigenständigen Büchern und mehreren Variorum-Bänden zusammengefaßten Untersuchungen von B. Krekić besonders wichtig, nicht zuletzt, weil sie auch sprachlich leichter zugänglich sind als die in Kroatisch bzw. Serbisch verfaßten Veröffentlichungen.

Eine spezielle Abteilung des Ragusaner Archivs hat sich B. Bojović als Gegenstand des zu besprechenden Buches gewählt: die in altserbischer Sprache ausgestellten Herrscherurkunden von Murad II. bis zu Selim I. (1430–1520). Er wertet dabei die Ergebnisse mehrerer Arbeiten aus, die er in der Zeitschrift *Turcica* vorab publiziert hatte. In einem ersten Teil beschreibt der Verfasser die politischen und wirtschaftlichen Verhältnisse der westbalkanischen Welt, deren Handelszentrum Ragusa war. Er zeigt, wie sich die Osmanen immer näher an die Grenzen der Republik heranschoben, indem sie zunächst das serbische Despotat (1459), dann das Königreich Bosnien (1463) und schließlich nach zähem Widerstand auch die Herzegowina (1482) unterwarfen. Jeder osmanische Sieg erhöhte dabei den Druck auf Ragusa, das der Sultansmacht immer mehr, v.a. in Tributfragen, entgegenkommen mußte. Sobald aber die *pax ottomanica* hergestellt war, blühte der von den Sultanen geschützte Handel der Ragusaner in nie gekannter Weise auf. Ragusa trat damals in sein „goldenes Zeitalter". Der Handelsverkehr der Blasiusrepublik auf dem Balkan wird vom Verfasser genau nachgezeichnet; besonders hervorzuheben ist seine Untersuchung der Konkurrenz zwischen Ragusa und dem einst vom herzegowinischen Landesherrn gegründeten Markt Castelnuovo/Herceg Novi an der Einfahrt zu den Bocche di Cattaro/Boka kotorska. Dem staatsrechtlichen Verhältnis Ragusas zum Osmanischen Reich widmet sich ein weiterer Abschnitt.

Der eigentlichen Behandlung der Urkunden vorangestellt ist ein Abschnitt über Fragen der Diplomatik, der eingeleitet wird mit einer knappen Übersicht über die Bestände des Staatsarchivs von Dubrovnik. Es schließen sich an Kapitel über die ragusanische Kanzlei, die osmanische Abteilung des Staatsarchivs mit ihren rund 10.000 Einheiten, die slawische Kanzlei der Pforte, das Altserbische als Kanzleisprache und die Schreiber.

Die Urkunden werden in französischer Übersetzung mit Kommentar geboten. Ein Glossar und ein Index beschließen den Band.

Es überschritte den Rahmen einer Besprechung, wenn man den Reichtum des vorliegenden Bandes auch nur andeuten wollte. Allein das Literaturverzeichnis erschließt auf 37 Seiten die wesentlichen Forschungsleistungen der Wissenschaft Jugoslawiens und seiner Nachfolgestaaten zur Geschichte des Westbalkans und weist auf viele außerhalb des südslawischen Sprachraums zu wenig beachtete Veröffentlichungen hin (als Beispiel sei M. Spremićs große Biographie des Despoten Georg Branković erwähnt; *Despot Djuradj Branković i njegovo doba*. Belgrad 1994). Der erste Teil bietet die neueste zusammenfassende Darstellung der Entwicklung Ragusas im Rahmen der westbalkanischen Geschichte. Neben dem konzisen Haupttext enthalten die Fußnoten eine Vielzahl wichtiger Hinweise und belegen die ausgezeichnete Literaturkenntnis der Verfassers. Gleiches gilt auch für die Behandlung der altserbischen Diplomatik, die seit den Studien von Jireček[1] kaum mehr in westlichen Sprachen erforscht wurde[2]. Das Glossar mit der serbischen und osmanischen Verwaltungsbegrifflichkeit ist in seiner knappen Form auch für den Byzantinisten sehr nützlich.

Es wäre ungerecht, angesichts der Vorzüge dieses Buches einigen kleinen Druckfehlern besonders bei deutschen und griechischen Zitaten oder unerheblichen Wiederholungen (148 A. 41; 162 A.111) übermäßiges Gewicht beizumessen.

Raguse et l'Empire ottoman ist ein grundlegendes Werk zur Geschichte des westlichen Balkans in der Umbruchszeit des 15. Jahrhunderts und für die Byzantinistik wegen der reich dokumentierten Behandlung von Handel, Politik und Kanzlei am Rande der byzantinischen Welt des ausgehenden Mittelalters von großer Bedeutung.

Oliver Jens Schmitt

---

[1] Im *Archiv für slavische Philologie* 25 (1903) 501–521 und 26 (1904) 161–214.

[2] Der jüngste Beitrag stammt von L. Maksimović, Das Kanzleiwesen der serbischen Herrscher, in: Ch. Hannick (Hrsg.), Kanzleiwesen und Kanzleisprachen im östlichen Europa. Köln–Weimar–Wien 1999, 25ff.

Innovation in der Spätantike. Kolloquium Basel 6. und 7. Mai 1994. Herausgegeben von Beat Brenk (*Spätantike – Frühes Christentum – Byzanz. Kunst im ersten Jahrtausend.* Reihe B: *Studien und Perspektiven* 1). Wiesbaden, Reichert 1996. 455 S., 77 Taf. und III Textabb. ISBN 3-88226-879-4.

Unter dem Titel „Innovation in der Spätantike" fand am 6. und 7. Mai 1994 ein Kolloquium an der Universität Basel statt, dessen Akten Beat Brenk im gleichnamigen Band vorstellt. In vierzehn Beiträgen aus Themenbereichen wie Architektur(-plastik), Ikonographie und Ideengeschichte setzen sich die Autoren mit Phänomenen auseinander, in denen sie innovative Kräfte für die Kultur der Spätantike wirksam sehen. Die Verbindung der Begriffe „Spätantike" und „Innovation" weckt dabei immer noch besonderes Interesse, klingen in diesem Zusammenhang doch Etikette wie Dekadenz oder Niedergang nach wie vor familiärer. Und so liegt es in der Absicht der Autoren, aus dem Spannungsverhältnis von Tradition und Innovation Aspekte einer positiven Dynamik dieser Epoche herauszuarbeiten. Im folgenden seien die nach Autorennamen alphabetisch geordneten Beiträge kurz inhaltlich vorgestellt.

Im ersten Beitrag verfolgt Achim Arbeiter das Vordringen der Quaderbauweise im südwestlichen Spanien (Lusetanien) im 6. und 7. Jh. Als Ursache dieser Architektur, die zugleich auch die Bauform verändert, erkennt er eine Mischung von hauptstädtisch-byzantinischen Einflüssen mit lokalen Faktoren, von denen er das Vorhandensein von Spolienmaterial und die alte hispanische Liturgieform nennt.

Sible De Blaauw untersucht die kunsthistorische Stellung des konstantinischen Fastigiums im Lateran. Ausgehend von vier noch existenten Bronzesäulen, einigen Renaissancegemälden sowie vor allem der nicht unproblematischen Beschreibung des Liber Pontificalis rekonstruiert er eine monumentale Ehrenarchitektur mit vollplastischen Silberfiguren. Als Modell dem Bereich der imperialen Repräsentation entlehnt und versatzartig in den christlichsakralen Kontext übertragen, findet das Fastigium jedoch nur indirekte Nachfolger in monumentalen Pergola-Anlagen im Presbyteriumsbereich oder dann in der Ikonostasis.

In seinem Beitrag zur Innovation im Residenzbau der Spätantike interessiert Beat Brenk vor allem die Beziehung von Tempel bzw. Mausoleum zum tetrarchischen Residenzbau. Auffällig ist das Spannungsfeld zwischen einer konstatierbaren Unabhängigkeit von einem festgelegten Bautyp bei gleichzeitiger Aufnahme gewisser Grundmotive, die sich vom Palatin herleiten lassen.

Gudrun Bühl analysiert die „Erfindung" von Constantinopolis, der Stadtpersonifikation Konstantins neuer Hauptstadt. Durch die bewußte Anlehnung an das Modell der Roma bei gleichzeitiger Modifizierung erscheinen in der neuen Darstellung menschliche Sehgewohnheiten geschickt für die politische Propaganda genützt.

In seiner Studie über die Folgen der konstantinischen Wende untersucht Johannes Georg Deckers die Stellung des Verstorbenen in der Sarkophagplastik, die den vielleicht markantesten mentalitätsgeschichtlichen Wandel der Spätantike – die Ausbreitung des Christentums – reflektiert. Die zunehmend mit imperialen Motiven ausgestattete Figur Christi verdrängt die in vorkonstantinischer Zeit in der Vertikalachse dargestellten Verstorbenen von ihrem angestammten Platz und verlangt gleichzeitig eine Unterordnung in der Horizontalen: nur vorgebeugt bzw. auf Knien nähern sie sich nun Christus im Zentrum. Die Ausbildung dieser neuen Darstellung auf der Grundlage traditioneller Bilderschemata charakterisiert gut den Mechanismus und die Qualität des Vorganges.

Georges Descoeudres verfolgt die Entwicklung der malerischen Ausstattung in den Eremitagen der unterägyptischen Kellia im Verlauf des 6. Jh.s. Von der zeitgenössischen monastischen Literatur ausgehend interpretiert er die Kombination von Kreuzen mit architektonischen, vegetabilen und zoomorphen Motiven in ikonologischem Sinn und erkennt so in jeder Eremitage ein Abbild des himmlischen Jerusalem.

Weniger als Innovation denn als Ergebnis eines unvorhergesehenen Mißgeschicks kann Arne Effenberger die zweigeteilte Konstruktion der Sockelbasis des Theodosiusobelisken in Konstantinopel erschließen. Da sich die Unterbasis exakt auf die rekonstruierbaren Maße des Obelisken in vollständigem Zustand beziehen läßt, muß sein Zerbrechen unmittelbar beim Antransport oder sogar erst beim Versuch der Aufstellung erfolgt sein, was die Umarbeitung der vorbereiteten einfachen Basis zur heutigen doppelten Form nötig machte. Dieser Umstand wirft ein ganz neues Licht auf die vieldiskutierten Reliefs, die offensichtlich nicht zum ursprünglichen Konzept gehörten und eine Ad-hoc-Schöpfung darstellen.

Josef Engemann widmet seinen Beitrag einer der bedeutsamsten Innovationen der Spätantike, nämlich der Einführung christlicher Bildthemen und, daran anschließend, der Gestaltung repräsentativer Christusbilder. Angesichts der vorherrschenden Meinung eines Gegensatzes zwischen dem bildersüchtigen, ungebildeten Kirchenvolk und den dekalogtreuen Theologen bemüht er sich um eine differenziertere Bewertung sowohl der literarischen Quellen wie der frühen Monumente, die ihn den Widerstand des Klerus gegen die Bilder zumindest in Zweifel ziehen lassen.

Tomas Lehmann setzt sich mit der Genese der Trikonchosbasiliken auseinander. Dabei geht er vom vermeintlichen Prototyp, der Basilika Nova des Paulinus in Cimitile, aus, um dann die große Bandbreite der Verwendung von Trikonchenlösungen in der spätantiken Architektur vorzuführen. Die Entwicklung des Typs der Trikonchosbasilika kann er hingegen erst dem fortgeschrittenen 5. Jh. zuweisen.

Mit einem erstmalig in der Spätantike auftretenden Problem beschäftigt sich Hans-Rudolf Meier: Der epochale Umbruch vom Heidentum zum Christentum machte die zentralen religiösen Bauwerke – die Tempel – mit einem Male funktionslos und damit in großem Umfang frei für Umwidmungen. Im Lichte kaiserlicher Gesetze zum Schutz dieser antiken Bausubstanz erscheint die Nachnutzung der Tempel in völlig neuem Licht.

Mit kunsttheoretischen Überlegungen zum Innovationsbegriff und vor allem der Frage nach einer Bewertung der Ästhetik spätantiker im Verhältnis zu antiker Kunst beschäftigt sich Eckhard Reichert. In der Prägung des neuzeitlichen Kunstverständnisses durch die Perspektive humanistischer Ästhetik erkennt der A. die Basis einer seiner Meinung nach überholten Kunstrezeption, für deren Erneuerung er eigene Thesen postuliert.

Wiederum ein konkretes Beispiel einer Anknüpfung an antike Traditionen stellt Monika Scheide in der Klostergründung Cassiodors Vivarium vor. Sie versteht seinen Rückzug aus der Politik als traditionellen „recessus in villam" und interpretiert dann auch die überkommenen literarischen und bildlichen Beschreibungen der Klosteranlage vor dem Hintergrund Cassiodors programmatischer Antikenrezeption als Summe solcher Bezüge.

In ihrem Beitrag zu biblisch-typologischen Darstellungen frühchristlicher Zeit arbeitet Sabine Schrenk die Neuartigkeit dieser Darstellungsform in der auf die Erfüllung des göttlichen Heilsplans hinweisenden Verbindung alt- und neutestamentlicher Ereignisse heraus. Anders als in mittelalterlichen Darstellungen, die ein Nebeneinanderstellen der einzelnen Szenen bevorzugen, wird in frühchristlicher Zeit der Antitypos im alttestamentlichen Bild mitaufgenommen. Aus dem Spannungsverhältnis der Neuerung in altbekannten Darstellungen erfährt die neue Aussageabsicht eine ganz besondere Betonung.

Christine Strubes Beitrag zur Datierung der Baudekoration des großen Pilgerzentrums von Tebessa schließt den Band ab. Indem die A. auf dem Weg einer subtilen Analyse der auffälligen Bauornamentik eine Beziehung zu hauptstädtischen Bauten des 6. Jh.s., z.B. der Hagia Sophia oder der Polyeuktos-Kirche, nachweisen kann, gewinnt eine Datierung des ganzen Komplexes ins 6. Jh. deutlich Profil, auch wenn endgültige Aussagen ohne Nachuntersuchung am Material vor Ort noch nicht gemacht werden können.

Insgesamt betrachtet stellen die Beiträge des Bandes weniger den Versuch dar, Innovationen möglichst umfassend für alle Gattungen oder in generellen Entwicklungen der spätantiken Kultur einzufangen. Vielmehr geben die Autoren durchaus auch anhand von lokalen, begrenzten Entwicklungen an Monumenten, die sie z.T. vorher schon unter anderen Fragestellungen bearbeitet haben, einen Einblick in den lebendigen, dynamischen Prozeß der Auseinandersetzung mit dem antiken Erbe in dieser Epoche des Umbruchs. Auf diese Weise bereichert der Band das Bild der spätantiken Kunstgeschichte um zahlreiche Facetten und gibt so selbst eine Reihe von Denkanstößen für eine innovative Annäherung an diese Epoche.

Norbert Zimmermann

Anna MARAVA-CHATZINICOLAOU – Christina TOUFEXI-PASCHOU, Catalogue of the Illuminated Byzantine Manuscripts of the National Library of Greece. Volume III: Homilies of the Church Fathers and Menologia 9th–12th Century. Athen, Academy of Athens, Centre of Byzantine and Post-Byzantine Art 1997. 234 S., 10 und 430 Abb., davon 335 in Farbe, 19 Abb. im Text. ISBN 960-7099-49-4.

Die Athener Nationalbibliothek ist trotz aller Fortschritte der modernen Handschriftenforschung noch immer eine Fundgrube unerwarteter oder kaum bekannter Schätze. Diese Tatsache wird nun schon zum drittenmal durch den Katalog der byzantinischen Miniaturenhandschriften in Athen eindrucksvoll dokumentiert. Waren es in den ersten beiden Katalogbänden (1978 und 1985)[1] 134 Handschriften des Neuen Testaments vom 10. bis 15. Jahrhundert, die die Forschung seither nachhaltig bereichern, so haben die Autorinnen für den dritten Band 60 patristische und hagiographische Handschriften des 9. bis 12. Jahrhunderts ausgewählt, von denen nur wenige zuvor durch Abbildungen bekannt waren. Johannes Chrysostomos ist mit 29, Gregorios von Nazianz mit 10 und Basileios von Kaisareia mit 5 Bänden vertreten, dazu 15 Menologia des Symeon Metaphrastes sowie eine Klimax. Mehrere dieser Handschriften gehören der Luxusklasse an, und auch die übrigen sind von gehobener Qualität, Voraussetzung für ihre Auswahl. Der Katalog erscheint in einer griechischen und, dank privater Initiative, einer englischen Ausgabe; die ausgezeichnete Übersetzung stammt von William Phelps, beraten von Christopher Walter.

Der Aufbau des Katalogs entspricht dem schon vom ersten Band an bekannten Schema. Nach einem Vorwort von Manolis Chatzidakis als Vertreter der Athener Akademie, einer Einleitung der Autorinnen und dem Abkürzungs- und Literaturverzeichnis folgt die Präsentation der Handschriften in annähernd chronologischer Reihung. Die Beschreibung beginnt mit äußerst knappen inhaltlichen, kodikologischen und paläographischen Angaben. Soweit die Einbände byzantinisch sind, werden sie beschrieben und meist auch abgebildet. Auch Kolophone und spätere Notizen, die transkribiert und übersetzt, doch nur selten datiert werden, sind gelegentlich dem Text in Abbildung beigegeben. Die Herkunftsangabe, leider ohne die in der älteren Literatur geläufigen Signaturen der Vorbesitzer wie etwa des Prodromosklosters in Serres oder des Gymnasiums in Thessalonike, und die Bibliographie beschließen diesen kurzen technischen Abschnitt. Ausführlicher ist die Beschreibung der Miniaturen und, häufig allzu summarisch und stereotyp, die der Ornamentik, die mit dekorativen *pylai*, Leisten und Initialen den Hauptschmuck zu Beginn der zahlreichen Texte in den meist großformatigen Bänden bildet. In den folgenden *Remarks* werden Miniaturen und Ornamente kommentiert und in einen kunsthistorischen Zusammenhang eingeordnet, durch den auch die Datierung der Handschrift begründet wird. Abschließend werden Kolophone und jüngere Notizen ausgewertet, um die Herkunft oder die weitere Geschichte der Handschrift kurz zu erläutern. Vier Indices ergänzen den Textteil. Der umfangreiche Bildteil, dem zehn Abbildungen von Einbänden vorangestellt

---

[1] A. MARAVA-CHATZINICOLAOU – CHR. TOUFEXI-PASCHOU, Catalogue of the Illuminated Byzantine Manuscripts of the National Library of Greece. Vol. 1: Manuscripts of New Testaments Texts 10th–12th Century. Athen 1978. Vol. 2: Manuscripts of New Testament Texts 13th–15 thCentury. Athen 1985.

sind, ist in einen Farb- und einen Schwarzweißblock geteilt, was offenbar eine qualitative Wertung der Handschriften bzw. ihres Dekors zum Ausdruck bringt und, anders als in den früheren Bänden, die Kontinuität in der Abfolge der Katalognummern aufhebt. Abgesehen von wenigen ganzseitigen Abbildungen sind so gut wie alle Reproduktionen den Originalmaßen angenäherte, mehr oder weniger kleine Ausschnitte aus der Buchseite, deren Dimensionen und Layout meist kaum zu ahnen sind.

Diese Kombination von Askese und Ästhetik in der Präsentation der Handschriften hat zwei Vorteile: die Katalogbände sind handlich, und die vielen Farbtafeln sind von hervorragender Qualität. Die wissenschaftliche Ausbeute hingegen wird drastisch eingeschränkt durch eine prinzipielle Fehlkonzeption des ganzen Katalogprojekts, die nicht den Autorinnen, sondern den verantwortlichen Herren der Athener Akademie anzulasten ist: Der bildliche und ornamentale Schmuck wird isoliert untersucht, denn er wird nicht als integrierender Bestandteil der Handschrift verstanden; die Handschrift selbst bleibt von Beschreibung und Analyse ausgenommen; jeder wechselseitige Erkenntnisgewinn ist daher von vornherein unterbunden. In der Folge führt diese Vernachlässigung der Handschriften und der relevanten Literatur samt Ungenauigkeiten bei der Formanalyse der Ornamentik zu Mängeln und irreführenden Wertungen, die in einer ganzheitlichen Handschriftenforschung vermutlich weitgehend vermeidbar gewesen wären. Einige Beispiele:

Die Inhaltsangabe beschränkt sich auf ein lapidares *Menologion for December* etc., ohne Nennung des Autors Symeon Metaphrastes[2]; zwar wird in einer Anmerkung auf J. Leroy verwiesen, der den Kopisten zweier Metaphrastes-Bände identifiziert hatte[3], doch statt des damit gewonnenen konkreten Anhaltspunkts für die Datierung (um 1060) begnügt man sich mit einem vagen *the rest ... should also be dated to the 11th century*[4]. Ebenso nichtssagend ist die formelhafte Bezeichnung *Homilies of St. John Chrysostom*, ohne weitere Charakterisierung oder Kennzeichnung von Kommentarbänden[5]; da es sich bei Metaphra-

---

[2] Metaphrastes-Handschriften sind no. 17 (cod. 2101: vol. 6, nicht *for December*, die Erweiterung um Homilien ist korrekt erwähnt), no. 22 (cod. 978: vol. 1), no. 27 (cod. 2362: vol. 4, nicht *for November*), no. 28 (cod. 2099: vol. 2), no. 34 (cod. 2096: vermischter Metaphrast *for Oktober and November*), no. 43 (cod. 2095: vol. 1), no. 45 (cod. 2522: vol. 4, nicht *for November*), no. 47 (cod. 2535: vol. 3), no. 48 (cod. 2545: vol. 7, nicht *for January*), no. 49 (cod. 1054: vol. 3, die eigens erwähnte *Note on the Apostle Philip* ist der reguläre Metaphrastes-*Commentarius* für 14. 11., *BHG* 1527), no. 55 (cod. 2809: vol. 3, nicht *for November*), no. 56 (cod. 2534: vol. 5), no. 57 (cod. 996: vol. 9 + 10), no. 58 (cod. 989: vol. 9 + 10), no. 59 (cod. 2559: vol. 1). Daß es sich um Metaphrastes-Handschriften handelt, wird nur in der Einleitung, p. 10, und in den *Remarks* zu no. 22, p. 121, in etwas eigenartiger Umschreibung erwähnt.

[3] Athen. 2362 (no. 27) und 2099 (no. 28); cf. J. LEROY †, *Un copiste de ménologes métaphrastiques*, ed. P. CANART. *RSBN* n.s. 27 ([1990] 1991) 103–105, 128; nur eine Handschrift aus dem reichen Œuvre dieses Kopisten ist datiert: Moskau gr. 9 (Vlad. 382) von 1063 (ibid. 111–113).

[4] No. 27, 130–131 n. 1.

[5] Aus den Abbildungen und einigen Hinweisen können folgende Kommentare identifiziert werden: cod. 240 (no. 14) und cod. 251 (no. 21): Homilien zur Genesis, vol. II; cod. 2071 (no. 32): Kommentar zu Matthäus, vol. I; cod. 2555 (no. 44): Kommentar zu Matthäus, vol. II; cod. 2547 (no. 29) und cod. 2553 (no. 39): Kommentar zu Johannes, vol. I (cf. auch p. 163 der leider folgenlose Hinweis auf das fast gleiche Epigramm im – jüngeren – ersten Band des Matthäus-Kommentars im cod. Vindob. suppl. gr. 4); cod, 245 (no. 10):

stes um zehnbändige, bei Chrysostomos häufig um zweibändige Editionen handelt, sind solche Basisinformationen für die weitere Arbeit unerläßlich. Nur einmal wird des umfangreicheren Pinax wegen die ursprüngliche Existenz eines zweiten Bandes erwähnt (cod. 212, no. 1)[6].

Eine ähnliche Beobachtung wäre auch bei cod. 211 (no. 2) angezeigt gewesen, denn wenn hier in f. 19 (fig. 11) die Ordnungszahl Ξ' = 60 zu lesen ist, dann bedeutet das – einige Verluste am Anfang der Handschrift[7] eingerechnet –, daß ein erster Band verlorengegangen ist; mit anderen Worten: da der letzte erhaltene Text die Zahl Ρ' = 100 trägt, gab es einst eine gewaltige, zweibändige Edition von hundert Homilien des Johannes Chrysostomos, deren zweiter Band im berühmten Athen. 211 vorliegt. Es gab also vermutlich einst mehr als die doppelte Zahl jener ungewöhnlichen Titelrahmungen und einzigartigen bildlichen Textkommentare in lebendigster Federzeichnung, deren Eleganz, Kreativität und graphische Qualität erst jetzt zum erstenmal gewürdigt werden können (figs. 11–37). Es ist verständlich, daß für diese schwer zu fassenden und vielleicht bewußt mehrdeutig konzipierten Darstellungen die Autorinnen ihr rigides Beschreibungssystem lockern und auf jedes Bild sogleich einen Kommentar folgen lassen; darin stehen viele gute Beobachtungen und Ideen, doch sollte man ein und dieselbe Maske in der Öffnung eines Kruges, die allenfalls eine Quellpersonifikation andeutet, nicht das einemal als *Chrysostom as Fountain of Wisdom* (f. 84v, fig. 20), das andere Mal, in einer rein dekorativen Komposition, als *personifications of the water of life* (f. 310v, fig. 37) interpretieren[8]. Auch die im abschließenden Resumé entwickelte These von der inspirierenden Rolle Leons VI. würde plausibler erscheinen, wäre sie im Kontext der gesamten Handschrift einschließlich der möglichen Gründe für die Selektion einzelner Texte zur bildlichen Interpretation untersucht worden. Doch dazu hätte es wohl einer separaten Studie bedurft; diese sollte fairerweise auch auf

Kommentar zu Johannes, vol. II (erwähnt auch in der Besitznotiz von 1578, p. 87); cod. 324 (no. 20): Kommentar zu den Acta; cod. 2072 (no. 33): Kommentar zu den Acta, vol. I; cod. 453 (no. 36): Kommentar zum Römerbrief; cod. 2651 (no. 3): Kommentar zum I. Korintherbrief, vol. I; cod. 263 (no. 9): Kommentar zum II. Korintherbrief; cod. 2644 (no. 41): Kommentar zum Epheserbrief.

[6] Der Pinax verzeichnet 51 Titel, der Band enthält 28 Homilien des Chrysostomos, cf. p. 21–22.

[7] Der Hinweis auf Verluste beschränkt sich auf ein lapidares *incomplete* (p. 24), das erste *headpiece* ist für f. 1v beschrieben (p. 45).

[8] Cf. p. 34 und p. 44–45. – Zu erwähnen ist ferner: p. 36 ad f. 87 (fig. 21): konkrete Reminiszenzen an das Erdbeben von 869 (nicht 870) samt Allusion auf die doch keineswegs eingestürzte Kuppel der Hagia Sophia sind m. E. unwahrscheinlich. – p. 37 ad f. 110v (fig. 23): erwähnenswert ist, daß in der Kommunionsszene Christus und Petrus kurzärmlig sind und dieser seine nackten Arme und Hände zur Eucharistie ausstreckt; *corr.*: in Pantocrator 61, f. 37, hält nicht Paulus, sondern Petrus den Kelch. – p. 39 ad f. 119 (fig. 24): die Vase mit den langen Weinranken ist hier wie in anderen Titelrahmungen ein dekoratives Motiv ohne zusätzliche Bedeutung als *Garden of Gethsemane*. – p. 41 ad f. 151v (fig. 26): *corr.*: *Its flames engulf a domed church ... which has not caught fire*, doch die Flammen schlagen aus Dach und Fenstern. – p. 43 ad f. 226 (fig. 33): *corr.*: Christus hält eine Rolle, nicht einen Codex in der Hand. – f. 151v und f. 172 (figs. 26, 29): die unorthographischen Bildlegenden wurden später hinzugefügt. – p. 52 n. 64: *corr.*: statt *DOP* 19 (1962), p. 196, fig. 11, *lies*: *DOP* 16 (1962), p. 207, fig. 7.

die bisher vorgelegten, zum Teil ausführlichen Untersuchungen zum Bildprogramm des Athen. 211 eingehen und sich noch mehr mit den möglichen ikonographischen und formalen Wurzeln beschäftigen. Unbedingt zuzustimmen ist jedoch schon jetzt der Lokalisierung dieser bedeutenden Handschrift nach Konstantinopel.

Das gleiche gilt für das monumentale Chrysostomos-Homiliar Athen. 210 (no. 5), das, ebenso wie cod. 211, von dem großen Gelehrten A. Grabar bei seinem unseligen Ausflug in ein ihm nicht vertrautes Forschungsgebiet für Süditalien reklamiert worden war[9]. Die erlesene reife bouletée-Schrift auf feinstem weißem Pergament sehr großen Formats legt m. E. eine Datierung etwas später als das erste Viertel, doch noch vor der Mitte des 10. Jh.s nahe[10]. Die Beschreibung und die schönen Abbildungen (figs. 39–83, mit einigen Wiederholungen) geben keinen hinreichenden Eindruck von dem Feuerwerk an dekorativer Phantasie, das auf fast allen 478 Blättern dieser Prachthandschrift entfaltet wird, die in Zukunft eine zentrale Rolle in der längst überfälligen Geschichte der byzantinischen Buchornamentik spielen dürfte, einschließlich der Wirkung hauptstädtischer Modelle auf die (süditalienische) Peripherie, wie z.B. die Form und die Stigmata der Segenshände (hier nicht erwähnt). Die beiden großen Miniaturen von Chrysostomos und Paulus, leider nicht wie im Original einander gegenübergestellt (figs. 45–46), werden von den Autorinnen wohl zu Recht mit Monumentalmalerei in Verbindung gebracht; leider fehlt der Hinweis, daß es ein zweites Miniaturenpaar gab (ff. 4v–5), das aus den Pergamentrahmen ausgeschnitten wurde[11].

Die Beschränkung auf den visuellen status quo führt auch bei anderen Handschriften mit figürlichen Darstellungen zur Vernachlässigung wichtiger Informationen. So fehlt der Hinweis, daß im Athen. 2535 (no. 47) die Doppelminiatur mit Johannes Chrysostomos (fig. 290) in der leeren Kolumne gegenüber dem Beginn seiner Vita nicht geplant war, sondern erst nachträglich, wenn auch nicht viel später, hinzugefügt wurde. Auf den Verlust von fünf weiteren Miniaturen wird in einer Anmerkung hingewiesen, doch nicht erwähnt, daß in zwei Fällen (ff. 96v, 133v) an den Lücken am Rand zu erkennen ist, daß es sich um nachträgliche Miniaturen gehandelt haben muß. Die Rahmung des Pinaxtitels f. 1v ist nicht erwähnt, ebensowenig die jüngere Fachliteratur zu illustrierten Menologien[12]. Nicht gleichzeitig (so p. 218), sondern eine viel später marginal hinzugefügte Skizze ist der ungeschickt proportionierte Georgios im Athen. 996 (no. 57, fig. 329).

Gravierender sind jedoch einige andere Fehleinschätzungen, bei denen mangelnde Beachtung der Schrift und der technischen Daten und nicht zuletzt die Vernachlässigung

[9] A. Grabar, Les manuscrits grecs enluminés de provenance italienne (IXe–XIe siécles) (Bibliothèque des Cahiers Archéologiques 8). Paris 1972, 25–27 (Athen. 211), 54–55 (Athen. 210).

[10] Zur Schrift cf. das im Catalogue nicht zitierte Standardwerk von M. L. Agati, La minuscola „bouletée" (Littera antiqua 9.2). Città del Vaticano 1992, 60 und passim. Die Ordnungszahlen der Homilien wurden wesentlich später (im 13. Jh.?) ergänzt.

[11] Zu ergänzen ist die ausführliche Studie zur Ikonographie des Chrysostomos: O. Demus, Two Palaeologan Mosaic Icons in the Dumbarton Oaks Collection. *DOP* 14 (1960) 110–119. – In der Beschreibung des Chrysostomos (p. 59) wurde nicht beachtet, daß die Farbe des Haars von dem zu breit angelegten Goldgrund abgesplittert ist, das Haar sich also nicht auf eine dunkle Konturlinie beschränkte.

[12] Vor allem N. Patterson Ševčenko, Illustrated Manuscripts of the Metaphrastian Menologion. Chicago–London 1989, 82–85, 230 nn. 162–179. – *corr.*: p. 189: bei Walter, *Art and Ritual*, ist *fig. 102* ersatzlos zu streichen.

der Literatur eine Rolle spielen. Das betrifft besonders die beharrliche Fehldatierung[13] des luxuriösen Chrysostomos-Homiliars Athen. 253 *around 1054* (no. 18): in diesem Jahr kaufte der Spatharokandidatos Euthymios die Handschrift um 20 Nomismata und schenkte sie der Hagia Sophia. Ganz abgesehen davon, daß die Erwähnung eines Auftraggebers in einem Kolophon prinzipiell anders lautet als die eines Käufers und Stifters, genügt ein kritischer Blick auf die Schrift des Codex (figs. 153–169), um festzustellen, daß es sich dabei nicht um eine *dense calligraphic script of the Perlschrift type* handelt, und der Vergleich mit der Notiz (p. 109) bestätigt, daß letztere keineswegs *in the writer's hand* ist (p. 108). Der richtige Zusammenhang wurde schon längst von L. Perria erkannt[14], deren Aufsatz sogar zitiert wird: Athen. 253 entstand spätestens im 4. Viertel des 10. Jh.s im Ephrem-Scriptorium, zusammen mit der Evangelien-Katene Athen. 56[15] und m. E. etwas früher als diese. Unzutreffend sind daher auch die Zuweisung an das Studiu-Scriptorium wie auch die Deutung eines um die Mitte des 11. Jh.s längst aus der Mode gekommenen Ornamenttyps als eine Art symbolisches Archaisieren.

Bessere Beachtung der Literatur hätte wohl auch dazu führen können, eine Reihe von Handschriften angemessener zu würdigen, nämlich die Bände mit jenen von K. Weitzmann noch nicht berücksichtigten Varianten der Palmetten-Laubsäge-Ornamentik[16], die seit dem späten 10. Jh. und im ganzen 11. Jh. weit verbreitet waren und die inzwischen unter der Bezeichnung „stile blu" bekannt sind[17]. Dazu gehören Athen. 299 (no. 7), cod. 2209 von 1018 aus Monokastanon (no. 15), cod. 2806 (no. 16) und cod. 2101 (no. 17), die wohl zeitgleich sind, doch nicht von derselben Hand stammen (so p. 106), teilweise auch cod. 218 (no. 19) und cod. 324 (no. 20). Nicht ein einziges dieser zum Teil sehr qualitätvollen Werke ist farbig reproduziert; die stile blu-Leiste des einst dem Akapniu-Kloster in Thessalonike gehörenden cod. 2096 (no. 34) wird als *not interesting* gewertet und daher nicht abgebildet.

Unverständlich bleibt auch, warum Athen. 263 von 991 (no. 9), ein Werk des vielleicht aus der Hauptstadt stammenden, doch am Athos tätigen Kopisten Johannes von Lavra, entgegen allen Indizien und der einhelligen Forschungsmeinung[18] nach Konstantinopel

[13] Der Text p. 108–113 wiederholt im wesentlichen den Aufsatz von A. Marava-Chatzinicolaou, Ἡ διακόσμηση τοῦ χειρογράφου ἀριθ. 253 τῆς Ἐθνικῆς Βιβλιοθήκης τῆς Ἑλλάδος. *DChAE* ser. 4, 12 (1984) 399–408.

[14] L. Perria, Manoscritti miniati in „stile blu" nei secoli X–XI. *RSBN*, n. s. 24 (1987) 104 u. n. 58.

[15] Marava-Chatzinicolaou – Toufexi-Paschou, Catalogue I (zit. in n. 1), no. 1, figs. 1–10. Der Vergleich mit der Laubsägeornamentik in Athen. 56 auch im Catalogue III, p. 112.

[16] Weitzmann hielt die Entwicklung der Laubsägeornamentik im späten 10. Jh. für abgeschlossen, da sie von der Blütenblatt-Ornamentik abgelöst würde, und „bunte" Varianten für provinzielle Ausläufer: Die byzantinische Buchmalerei des 9. und 10. Jahrhunderts. Berlin 1935, 22.

[17] Die auf J. Leroy zurückgehende Bezeichnung wird begründet in der wichtigen, materialreichen Studie von L. Perria, zitiert in n. 14; mit einigen Varianten und Entwicklungslinien dieser Ornamentik habe ich selbst mich beschäftigt im Rahmen meines Corpus der byzantinischen Miniaturenhandschriften 3. Oxford, Bodleian Library III. Stuttgart 1982, 41, 50, 52, 54, 61.

[18] Zu Johannes von Lavra und Athen. 263 werden zwar einige ältere Arbeiten zitiert, doch nicht die letzte eingehende Studie von E. Lamberz, Die Handschriftenproduktion in den Athosklöstern bis 1453. *Scritture, libri e testi nelle aree provinciali di Bisanzio, Atti del seminario di Erice (18–25 settembre 1988)*, ed. G. Cavallo, G. De Gregorio, M. Maniaci, I. Spoleto 1991, 30–35. Mehrere andere Aufsätze desselben Bandes hätten ebenfalls mit Gewinn bei der Untersuchung einiger weiterer Handschriften berücksichtigt werden können, u.a. die von G. Prato, D. R. Reinsch und E. Gamillscheg.

lokalisiert wird, nicht ohne Überschätzung seiner etwas schwerfälligen und heterogenen Ornamentik (p. 85). Noch gravierender ist der Fall des Athen. 239 von 1143/44 (no. 51). Der Vergleich mit zwei süditalienischen Handschriften bleibt folgenlos; statt dessen wird aus der Schenkung des Codex an eine Kirche in Arta 1221 und der vagen Ähnlichkeit einiger Ornamentmotive mit jenen auf Templonreliefs in Arta geschlossen, daß die Handschrift in einem Kloster im Gebiet von Arta bzw. in Epiros oder Südwest-Griechenland geschrieben wurde. In Wirklichkeit ist Athen. 239 eine prominente süditalienische, genauer, kalabrische Handschrift; alle Aspekte – Neilos-Rezension der Ascetica des Basileios, trinitarische Formel im Kolophon, kodikologische Daten, Schrift und Dekoration – stimmen darin vollkommen überein. Das alles wäre bequem nachzulesen in der beachtlichen Bibliographie zu dieser Handschrift[19], doch die kommt im Athener Katalog nicht vor. Und wenn man dann im Zusammenhang mit dem zwar richtig nach Süditalien lokalisierten, doch zu früh datierten und ungenau verglichenen cod. 455 (no. 13) lesen muß, daß *the origin* von Athen. 74 – eines prominenten Tetraeuangelions der italogriechischen Ferrar-Gruppe[20] – *and other related provincial manuscripts remains an open question* (p. 95), dann gewinnt man den beunruhigenden Eindruck, daß bei solchen singulären Ansichten andere als wissenschaftliche Beweggründe im Spiel sind. Ambivalent bleiben auch die Bemerkungen zum Athen. 2072 (no. 33), der größere Chancen hat, in Griechenland unter verschiedenen provinziellen Einflüssen, darunter solchen aus Süditalien, entstanden zu sein.

Handschriften wie cod. 239 oder cod. 2072 sind für die weitere Forschung wichtig als Belege für interregionale Beziehungen an der byzantinischen Peripherie. Der monumentale cod. Athen 212 (no. 1) wird vermutlich in Zukunft in der Diskussion um das Problem Konstantinopel versus Süditalien eine Rolle spielen, nicht zuletzt wegen der spezifischen Form, der Muster und Farben seiner Titelrahmen, die u.a. in Handschriften des tipo Anastasio Analogien besitzen. Hier wird cod. 212 zu früh ins 9. Jh. datiert und, da er von einem Patrikios und Logothetes Leon einer neu errichteten Kirche gestiftete wurde, mit der Nea Basileios I. in Verbindung gebracht, eine m.E. nicht ausreichend gesicherte Hypothese. Seine Schrift, keineswegs eine *minuscola tipo Eustazio* (so p. 23), wird von M. L. Agati als *affine ad una „bouletée"* bezeichnet, während andere Indizien nach Süditalien zu deuten scheinen[21].

Einen wichtigen Hinweis liefern die Autorinnen zum Chrysostomos-Band Athen. 2651 (no. 3, figs. 336–341), den sie wegen seiner Schrift und vor allem wegen der typischen Efeublättchen an der Spitze der minimalen Ornamente den für Arethas geschriebenen

[19] Cf. u.a. S. Lucà, Rossano, il Patir e lo stile rossanese. Note per uno studio codicologico-paleografico e storico-culturale. *RSBN*, n.s. 22–23 (1985–1986) 110, 113, 118, 120, 150 n. 268, 159.

[20] Bei ihrer Veröffentlichung von cod. 74 in vol. I ihres Catalogue (zitiert in n. 1: no. 9, p. 59–61) schlugen die Autorinnen Zypern als mögliches Entstehungsgebiet, bzw. enge Beziehungen zu Zypern, vor. Nahezu die gesamte Süditalien betreffende Fachliteratur blieb und bleibt unberücksichtigt.

[21] Op. cit. (zit. in n. 10), 281–282 (im Catalogue nicht zitiert); Agati notiert das Vorhandensein des *chiodo*; von der hypothetischen Entstehung in Süditalien bin ich nicht überzeugt.

Handschriften zurechnen. Wieder vermißt man die neuere Literatur[22] und besonders Reproduktionen von Scholien, die zur Klärung des Besitzers wesentlich hätten beitragen können.

In anderen Fällen gewinnen Handschriften an Interesse, wenn man gewisse Korrekturen der Datierung und Zuordnung vornimmt. So etwa ist der cod. 234 (no. 4) in seiner Text- und Titelschrift mit dem eigenwilligen lunaren Kappa dem berühmten cod. Athos, Dionysiu 70 von 955 so auffallend ähnlich[23], daß ich ihn ebenfalls dem Notar Nikephoros zuschreiben würde, wäre nicht eine einzige Abbildung (fig. 38) dafür eine zu schmale Basis; man darf aber schon jetzt festhalten, daß in unmittelbarer Nähe zwei Chrysostomos-Bände mit ganz verschiedener künstlerischer Ausstattung geschaffen wurden, der eine mit überaus reichem Dekor der Spitzenklasse, der andere mit noblen blaugesäumten Goldbalken.

In einen prominenten Kontext gehört auch der hier viel zu spät eingeordnete, einst luxuriöse Gregorios Athen. 2543 (no. 38), dessen Schrift den Bänden der „Bibel des Niketas" sehr ähnlich ist und dessen einziges erhaltenes Ornamenttor mit dem Muster eines Rahmens im cod. Laur. Plut. V. 9 identisch ist[24]. Dem gleichen Kontext wohl nicht zugehörig, doch nahestehend ist der Chrysostomos cod. 2553 (no. 39), der nicht Ende 11. Jh., sondern eher Ende 10./Anfang 11. Jh. zu datieren ist; sowohl die epigraphische Majuskel des Epigramms wie die spezifische gezahnte Lichtzeichnung der Ornamente und etliche der Muster haben Analogien in der „Bibel"[25]. Auch die beiden in Schrift und Dekorationssystem recht ähnlichen Chrysostomos-Bände Athen. 453 (no. 36) und Athen. 2537 (no. 37) sowie cod. 404 (no. 25) und cod. 2644 (no. 41) sind nicht in die zweite Hälfte oder das Ende, sondern die ersten Jahrzehnte, cod. 2538 (no. 46) zumindest in die erste Hälfte des 11. Jh.s zu datieren, und auch Athen. 2095 (no. 43) gehört in die Frühzeit der Metaphrastes-Editionen.

Andere Handschriften scheinen zu früh datiert und/oder überbewertet zu sein. So zum Beispiel vertritt cod. 413 (no. 6) nicht ein frühes Stadium der Palmetten-Laubsäge-Ornamentik im ersten Viertel, sondern eine Phase der Transformation zum stile blu ungefähr im letzten Drittel des 10. Jh.s[26]. Auch cod. Athen 299 (no. 7), cod. 243 (no. 8), cod. 245 (no. 10) und 414 (no. 12) sind m. E. jeweils etwas später zu datieren, ebenso die interessante Schrift des Athen. 254 (no. 31), die auf das dritte Drittel des 11. Jh.s verweist. Überbewertet scheint mir cod. 434 (no. 42) mit seinem eklektizistischen Dekor, der mit der Raffinesse und Eleganz des Parma Palat. 5 nichts zu tun hat, ebensowenig wie um die Mitte des 12. Jh.s die vereinfachten, vergröberten Muster des cod. 232 (no. 53) mit den komplexen Kompositionen des cod. Sinai 339. Die auf nicht ganz überzeugende Vergleiche zu Athen. 2559 (no. 59) gestützte Hypothese eines Scriptoriums im Prodromoskloster in Serres im 12. Jh. scheint mir einer genaueren Untersuchung wert. Von einigen kleinen Versehen seien vor allem die wiederholte Verwechslung von Kirchenlehrerstil und Perlschrift[27] erwähnt sowie einige Fehler bei den Bildunterschriften[28].

Diese alternativen Vorschläge und kritischen Bemerkungen wiegen allerdings gering, verglichen mit dem Gewinn, den auch dieser dritte Katalogband der Athener Miniaturenhandschriften für die Forschung bedeutet. Ich selbst zum Beispiel habe sogleich davon profitiert, als ich mehrere mir zuvor unbekannte Bände als Werke eines bedeutenden Konstantinopler Zentrums der Handschriftenproduktion in der zweiten Hälfte des 11. Jh.s identifizieren konnte[29]. Mit Respekt und Dankbarkeit für dieses wichtige Arbeitsinstrument verbindet sich die Hoffnung auf seine Fortsetzung in nicht zu ferner Zukunft.

Irmgard Hutter

[22] So besonders die beiden Aufsätze von L. Perria, *Arethaea* I, Il codice Vallicelliano di Areta e la *Ciropedia* dell'Escorial. *RSBN*, n.s. 25 (1988) 41–56, und *Arethaea* II, Impaginazione e scrittura nei codici di Areta. *RSBN*, n.s. 27 ([1990] 1991) 55–87.

[23] S. M. Pelekanidis et al., The Treasures of Mount Athos. Illuminated Manuscripts, I. Athens 1973, figs. 130–138.

[24] H. Belting – G. Cavallo, Die Bibel des Niketas. Ein Werk der höfischen Buchkunst in Byzanz und sein antikes Vorbild. Wiesbaden 1979, pl. 6.

[25] Cf z.B. figs. 198–199 mit Belting-Cavallo, op. cit., pl. 5.

[26] Zu Athen. 413 cf. auch die hier nicht berücksichtigte Studie von M. L. Agati (zit. in n. 10), 217–227, die die Hand des Kopisten (*Scriba B*) in drei weiteren Handschriften identifiziert hat.

[27] Als *script of the Church Fathers* wird die Perlschrift in cod. 240 (no. 14), cod. 2071 (no. 32), cod. 2096 (no. 34) und cod. 2538 (no. 46) bezeichnet, p. 188 unter ausdrücklicher Berufung auf *the Kirchenlehrerstil as Hunger calls it*. Doch unter dieser Bezeichnung hatte H. Hunger jenen Schriftstil charakterisiert, für den seither der von J. Irigoin geprägte Name *minuscule bouletée* allgemein gebräuchlich ist; cf. H. Hunger, Minuskel und Auszeichnungsschriften im 10.–12. Jahrhundert, *La paléographie grecque et byzantine* (Colloques intern. du CNRS 559). Paris 1977, 203–204, und J. Irigoin, Une écriture du Xe siècle: La minuscule bouletée, *ibid.* 191–198. – Weitere Versehen: zu cod. 210 (no. 5) und cod. 2644 (no. 41) fehlt die Angabe der Zeilen, zu cod. 2095 (no. 43) die der Folien. Bei dem Hinweis auf Kreuze in cod. 2554 (no. 40, p. 169) ist zu differenzieren zwischen je einem Kreuz auf f. 1 jeder Lage in der Mitte des oberen Rands und einigen kreuzförmig geschriebenen Textenden. Einige nicht gravierende Fehler bei der nicht ganz diplomatischen Transkription von Kolophonen und Notizen, z.B. bei cod. 2543 (no. 38, p. 155), cod. 239 (no. 51, p. 199, 201) und cod. 2809 (no. 55, p. 212) können mit Hilfe der beigegebenen Abbildungen leicht korrigiert werden. Die Initiale O in cod. 2522 (no. 45, f. 241v, fig. 278) ist nicht *a coiling snake* (p. 186), sondern ein Reh (oder, wie in anderen Handschriften, ein Fuchs), dessen Schwanz im Bogen über dem liegenden Vierfüßler gewölbt ist. Zu cod. 2535 (no. 47) wurde der Flechtbandrahmen des Pinaxtitels f. 1v nicht erwähnt. Zu cod. 2095 (no. 43) ist bemerkenswert, daß vom Kopisten alle Initialen und auch Marginalien im Falz bzw. an der Außenkante in Mikrographie vorgeschrieben wurden.

[28] Zu fig. 1 fehlt die Bildlegende, *recte*: Fig. 1. 1 Headpiece (cod. 212, fol. 1). Zum foliierten und paginierten cod. 455 (no. 13) ist zu korrigieren: fig. 143: fol. 29 *lies* p. 29 (fol. 15), fig. 144: fol. 33 *lies* p. 33 (fol. 17), fig. 145: fol. 133 *lies* p. 133 (fol. 67), fig. 146. fol. 146 *lies* p. 146 (fol. 73v).

[29] Neben den beiden schon in n. 3 zitierten Bänden des *Copiste du Métaphraste*, cod. 2362 (no. 27) und cod. 2099 (no. 28) sind dies der hier zu spät ins 12. Jh. datierte Metaphrastes Athen. 1054 (no. 49) und der luxuriöse Gregorios Athen. 2554 (no. 40). Der Einfluß dieses bedeutenden Zentrums läßt sich auch in cod. 213 (no. 35) und cod. 2522 (no. 45) nachweisen, vor allem bei einigen zoomorphen Initialtypen. Zu dem Zentrum cf. I. Hutter, *Le Copiste du Métaphraste.* On a center for manuscript production in eleventh century Constantinople. *I manoscritti greci tra riflessione e dibattito. Atti del V Colloquio internazionale di paleografia greca (Cremona, 4–10 ottobre 1998),* a c. G. Prato, II. Firenze 2000, 535–586.

KURZANZEIGEN

Lexikon des Mittelalters. Registerband. Erarbeitet von Charlotte BRETSCHER-GISIGER, Bettina MARQUIS und Thomas MEIER. Stuttgart–Weimar, Metzler 1999. VII S., 776 Sp. ISBN 3-476-01688-9.

Nun ist also zum *Lexikon des Mittelalters* – zusätzlich zu dem knappen Anhang in Band IX (vgl. *JÖB* 49 [1999] 331f.) – doch noch ein eigener Registerband erschienen, und es wird wohl kaum einen aktuellen oder potentiellen Benützer des Werkes geben, der dies nicht wärmstens begrüßen würde.

Der Band gliedert sich in drei Hauptteile; der erste (1–200) besteht aus Fachregistern zu verschiedenen Teilgebieten (Arabisch-islamischer und osmanischer Bereich; Jüdischer Bereich; Byzantinischer Bereich etc. bis hin zu Münzkunde, Waffenkunde und Städten); der zweite (201–284) enthält die Hauptverweise; der dritte, weitaus umfangreichste (285–776) schließlich verzeichnet die Namen der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter mit den von ihnen verfaßten Artikeln.

Beurteilt man den Band danach, inwieweit er auf mögliche Fragen der Benützer Antworten gibt, so ist die Sinnhaftigkeit des ersten Hauptteiles in dieser Hinsicht zweifellos gegeben. Es wird sich immer wieder als nützlich erweisen, sämtliche Stichwörter zu einem Fachgebiet an einem Ort gesammelt zu finden und so mit geringer Mühe festzustellen, ob ein bestimmtes Stichwort vorhanden ist oder ob, wenn dies nicht der Fall ist, ein verwandtes weiterhelfen kann. Dasselbe gilt von den Hauptverweisen. Weniger läßt sich dem umfangreichen dritten Hauptteil ein Sinn abgewinnen. Wer wird an ein Register mit der Frage herangehen, welche Artikel denn der Herr N.N. verfaßt hat?

Was man hier – im Gegensatz zu Band IX, wo dies ansatzweise geboten wurde – vermißt, das ist ein Register von Namen und Sachen, die kein eigenes Stichwort bekommen haben, aber doch in größeren Artikeln mitbehandelt wurden. Der hiefür nötige Arbeitsaufwand wäre freilich beträchtlich gewesen, und man muß das Fehlen eines solchen Registers zwar bedauernd, aber doch mit Verständnis zur Kenntnis nehmen. Die Hoffnung ruht diesbezüglich auf der gelegentlich angekündigten, hier im Vorwort allerdings nicht erwähnten CD-ROM, die, einmal realisiert, zweifellos weitere Suchmöglichkeiten bieten wird. Bis dahin bleibt der vorliegende Registerband ein wertvolles Arbeitsinstrument, für das der Zürcher Arbeitsgruppe der Dank der Fachkollegen gewiß ist.

Wolfram Hörandner

Thanos MARKOPULOS, Στο σχολείο με ... χαρτί και καλαμάρι (*Στους δρόμους του Βυζαντίου* 3). Athen, Kaleidoskopio 1999. 59 S., zahlr. Abb. im Text. ISBN 960-7846-09-5.

Die Reihe, in der bisher bereits Bändchen über Essen und Trinken (von Helene STAMPOGLE) und über das Militär in Byzanz (von Taxiarches KOLIAS) erschienen, ist an sich

für Kinder im Pflichtschulalter gedacht. Dementsprechend sind die behandelten Byzanz-Themen – hier, allgemein gesprochen, das Bildungswesen – leicht verständlich aufbereitet. Markopulos behandelt die gesellschaftliche Verankerung von Bildung und Schule, den Schulort, das Lehrer-Schüler-Verhältnis (u.a. Geschenke an Lehrer), den Ausbildungsgang und das Schreibgerät, Schrift, Buch und Bibliothek, aber auch die soziale und finanzielle Situation der Lehrer, für die beispielhaft Leon der Mathematiker (speziell die Signalfeuerkette) steht.

Positiv hervorzuheben sind: die informativen Quellenzitate, die meist (S. 17 nicht erkennbar) textbezogenen Abbildungen und die sorgfältige sprachliche Gestaltung. Die Reihe empfiehlt sich, insbesondere aus dem letztgenannten Grund, auch für byzantinistische studentische Lehrbibliotheken außerhalb Griechenlands und Zyperns, da sie sprachliche Übung mit aktuellem Wissensstand verbindet.

Johannes Koder

ZHANG XU-SHAN, Η Κίνα και το Βυζάντιο. Σχέσεις – Εμπόριο – Αμοιβαίες γνώσεις από τις αρχές του 6ου ως τα μέσα του 7ου αι. (*Historicogeographica Meletemata* 3). Athen 1998. 189 S.

Die griechisch verfaßte Dissertation des chinesischen Historikers Zhang Xu-shan behandelt, wie bereits aus dem Titel zu entnehmen ist, die Beziehungen zwischen China und Byzanz nach den griechischen und chinesischen Quellen vom 6. bis in die Mitte des 7. Jahrhunderts. Die wichtigsten byzantinischen Informationen über die chinesische Welt erhalten wir von Kosmas Indikopleustes, Prokopios, Menandros Protektor und Theophylaktos Simokattes. Die Untersuchung und Auswertung dieser Quellen bildet den ersten Teil der Arbeit.

Als zweites werden die chinesischen Quellen behandelt, die wesentlich zahlreicher als die griechischen sind. Daraus wird ersichtlich, daß zwischen dem 4. und 6. Jahrhundert das römische Reich und China den engen Kontakt verloren haben. Jedoch knüpfte China im 6. und 7. Jahrhundert wieder Verbindungen zu Byzanz an, das als Fu-lin[1] bezeichnet wird.

Der dritte Teil untersucht den Austausch zwischen China und Byzanz, was technische Produkte und Handelswaren betrifft. Hier werden vor allem die Seide sowie die Produkte, die Byzanz China lieferte (z.B. Erdbohrer, Bernstein, Quecksilber, Glas) behandelt.

Anschließend werden die zwischen den beiden Reichen wohnenden Völker und ihre Rolle in der Beförderung der Produkte von Osten nach Westen und umgekehrt behandelt. Schließlich werden die Land- (dominiert durch Turkvölker, Hephthaliter, Perser, Sogdianer) und Seerouten (dominiert durch die Äthiopier und Ceylon-Indien) erörtert.

Diese Arbeit liefert zwei wichtige Erkenntnisse:

a) Die Beziehungen zwischen China und Byzanz waren im 5. Jahrhundert indirekt und festigten sich im 6. Jahrhundert.

b) Es ist mit Sicherheit anzunehmen, daß große Mengen Seide aus China in den Westen und insbesondere nach Byzanz transportiert wurden, da die zentralasiatische Seide den byzantinischen Bedarf nicht decken konnte. Außerdem bevorzugten die Byzantiner eine bessere Seidenqualität, die nur China anbieten konnte.

[1] Siehe diesbezüglich auch M. KORDOSIS, The Name Fu-lin. *Historicogeographica* 4 (1991–2) 171–178.

Die vorliegende Arbeit erweist sich als äußerst wichtig, da sie sich in einem noch zum größten Teil unerforschten, schwierigen Gebiet bewegt, nämlich dem der byzantinisch-chinesischen Beziehungen, und in gediegener Weise die chinesischen Quellen untersucht. Sie möge den Weg für weitere Studien in diesem Bereich ebnen, vor allem, da die chinesischen Quellen die «dunklen» Jahrhunderte in der byzantinischen Welt beleuchten könnten.

Antonios Koliadis

Zacharias N. TSIRPANLIS, Ανέκδοτα έγγραφα για τη Ρόδο και τις Νότιες Σποράδες από το αρχείο των Ιωαννιτών Ιπποτών I (1421–1453). Εισαγωγή, διπλωματική έκδοση, σχόλια. Rhodos 1995. 863 S. m. 43 Abb. ISBN 960-431-325-8.

Im Anschluß an J. DELAVILLE LE ROULX, Les Hospitaliers à Rhodes jusqu'à la mort de Philibert de Naillac (1310–1421). Paris 1913 (ND mit Einleitung von A. LUTTRELL. Variorum, London 1974) plant Verf., selbst schon Autor von Studien zur Geschichte der Johanniter von Rhodos vom 14. bis 16. Jh.[1], eine Geschichte der Johanniter von Rhodos von 1421 bis 1522. Als Vorarbeit dazu soll eine Sammlung der zumeist noch unpublizierten Urkunden des Johanniterordens von 1421 bis 1522 dienen, ebenfalls in Anschluß an DELAVILLE LE ROULX, der die Urkunden von 1310 bis 1421 publizierte[2]. Diese Sammlung soll auf drei Bände verteilt werden, von denen der erste, hier vorliegende, die Zeit von 1421 bis 1453 abdeckt, während der zweite für die Urkunden von 1454 bis 1481 und der dritte für die von 1482 bis 1522 vorgesehen ist.

Ausgewählt aus den *Libri Bullarum* von Malta und hier wiederum aus den *Partes Citramarine* wurden vor allem Urkunden, die für Rhodos selbst, die benachbarten Inseln und die Besitzungen des Ordens auf dem anatolischen Festland von Interesse sind. Von den 342 Urkunden sind bis auf drei (Nr. 2 [1421], 125 [1440] und 223 [1450]) alle unpubliziert; sie werden mit ausführlicher Inhaltsangabe und mit der diesbezüglichen Literatur *in extenso* dargeboten (S. 217–773).

Der eigentlichen Urkundensammlung vorangestellt wird eine umfangreiche Darstellung der Verhältnisse auf Rhodos, die mit Mensch und Umwelt beginnt (28–133; dieses Kapitel wird mit einem Verzeichnis der in den Urkunden genannten Kirchen und Klöster, Toponyme und Personen abgeschlossen), gefolgt von Handel und Waren (133–153), Steuern und Einnahmen (154–167), Recht und Rechtsprechung (167–179), Innere Organisation der Ämter (179–187), Würden und Würdenträger des Ordensstaates (187–204) und Kirche und Kirchengemeinde (204–216). Den Abschluß bildet ein Katalog der Urkunden, ein griechisches und ein lateinisches Register.

Die vorliegende Urkundensammlung ist von unschätzbarem Wert für die historische Geographie der südöstlichen Ägäis. Die Hoffnung, einen ersten Beleg für die vermutete Johanniter-Herrschaft in Makre (Fethiye) auf dem türkischen Festland zu finden (die

[1] Z. N. TSIRPANLES, Η Ρόδος και οι Νότιες Σποράδες στα χρόνια των Ιωαννιτών Ιπποτών (14ος–16ος αι.). Συλλογή ιστορικών μελετών. Ρόδος 1991.

[2] J. DELAVILLE LE ROULX, Cartulaire général de l'ordre des Hospitaliers de S. Jean de Jérusalem (1100–1310), I–IV. Paris 1894–1906.

Makre vorgelagerte Insel Makra heißt in einem griechischen Portulan Φραρονῆσι, also Insel der *Frères*, der Johanniter-Brüder), hat sich leider (noch) nicht erfüllt, könnte aber in einem der beiden folgenden Bände erfüllt werden, deren baldiges Erscheinen zu wünschen ist.

Friedrich Hild

Nikolaos M. PANAGIOTAKES, Κρητικό Θέατρο. Μελέτες. Επιμέλεια: Stephanos KAKLAMANES – Giannes MAUROMATES. Athen, Εκδόσεις Στιγμή 1998. 325 S. ISBN 960-269-183-2.

Zehn Artikel des Frühverewigten zum Thema „Kretisches Theater" sind hier zusammengestellt, der älteste im Jahr 1954 publiziert, der jüngste eine Erstveröffentlichung. Die Beiträge beleuchten unter den verschiedensten Aspekten, was die Herausgeber als die λαμπρότερη ίσως εκδήλωση του κρητικού πολιτισμού in der Renaissance bezeichnen. Sie umfassen ein vielfältiges Spektrum eng verflochtener Themen mit dem chronologischen Schwerpunkt im 16. Jahrhundert, ohne die gesamte Entwicklung der kretischen Theaterdichtung in ihren unterschiedlichen Beziehungen zu den venezianischen Vorbildern aus dem Auge zu verlieren.

Nikolaos Panagiotakes zeigt sich als Philologe, Literaturhistoriker, Kulturhistoriker und Theaterhistoriker von seinen besten Seiten. Eine monographische Zusammenschau zu schreiben, war ihm nicht mehr vergönnt. Umso mehr ist den beiden Herausgebern dafür zu danken, daß sie die wertvollen Texte einem wissenschaftlichen Publikum in dieser sorgfältig gestalteten Edition zugänglich machten.

Johannes Koder

Ljudmila Georgievna CHRUŠKOVA, Lychny. Srednevekovyj dvorcovyj kompleks v Abchazii (Lychny. Ein mittelalterlicher Palast-Komplex in Abchazien). Moskau, Nauka 1998. 112 S., 40 Schwarzweiß-, 4 Farbtaf., 2 Pläne, 65 Umzeichnungen. ISBN 5-02-011679-3.

Lychny (Lixni), 5 km landeinwärts von Gudauta gelegen, war eines der wichtigsten Zentren Abchaziens im Mittelalter. Während die aus dem 10. Jh. stammende Kreuzkuppelkirche (mit Fresken des 14. Jh.s) in viele einschlägige Werke Eingang gefunden hat, wurden die Ruinen des dortigen Palastes, die teilweise noch bis 10 m aufragen, in der Vergangenheit kaum näherer Betrachtung gewürdigt, da man sie für relativ jung erachtete. Das änderte sich erst mit den systematischen Ausgrabungen und Untersuchungen, die unter Leitung der Autorin, der nun in Moskau lehrenden führenden Vertreterin der christlichen Archäologie Abchaziens, in den Jahren 1981–84 durchgeführt wurden.

Ein erster, noch recht bescheidener Bau (drei Räume und eine Säulenhalle) reicht ins 10. Jh. zurück. Er wurde jedoch sehr bald, noch in der 2. Hälfte des 10. oder im frühen 11. Jh., zu einem imposanten Palast mit Obergeschoß und Kapelle umgebaut bzw. erweitert. Allein die Haupthalle des Erdgeschosses (mit zwei mächtigen Mittelpfeilern) maß 20,5 × 13,65 m, die Ostfassade des gesamten Gebäudes 31,5 m (100 byzantinische Fuß). Es handelt sich um einen Steinbau mit reicher Ziegelverwendung, auch zu Zierzwecken (z.B. erscheinen zwei Davidssterne mit Kreuz im Zentrum an der Nordfassade). Auch Reste der

Wasserleitung konnten entdeckt werden. Das Obergeschoß wurde über eine monumentale Außenstiege erreicht. Die Autorin unterstreicht mit Recht neben dem byzantinischen auch einen beachtlichen „orientalischen", d.h. islamischen Einfluß. Offenbar sind dieser Palast und die eingangs erwähnte Kreuzkuppelkirche in etwa zur gleichen Zeit entstanden.

Dieser Bau wurde ca. 1080, höchstwahrscheinlich durch einen seldschukischen Heerhaufen, der demgemäß erstaunlich weit vorgedrungen sein muß, zerstört und niedergebrannt. Dieses Datum stützt sich primär auf einen bedeutenden Münz-Schatzfund: 27 byzantinische Goldmünzen von Konstantin X. Dukas bis Romanos IV. Diogenes, ein Miliaresion von Konstantin IX. Monomachos und 43 georgische Silbermünzen von Bagrat IV. bis Giorgi II. (letzterer noch nicht als byzantinischer Kaisar, welchen Titel er 1081 erhielt).

Kurz danach wurde der Palast – teilweise verändert – wieder aufgebaut. Am Ende des 16. Jh.s gab es ein verheerendes Feuer. Erst in der 2. Hälfte des 17. Jh.s wurden dann Teile des Baues von Prinz Šervašidze erneuert, aber offenbar nur für kurze Zeit benützt. Es ist zu befürchten, daß auch diese Ruinen in den schrecklichen Bürgerkriegsjahren stark gelitten haben.

Im Unterschied zu mittelalterlichen Kirchenbauten sind die Reste weltlicher Denkmäler (Festungen, Paläste) – nicht nur im Kaukasusraum – bisher zu wenig erforscht worden. Umso erfreulicher ist es, daß die Ergebnisse der Ausgrabungen und wissenschaftlichen Untersuchungen in Lixni nun doch durch den Verlag Nauka mit guter Photodokumentation (und einem ausführlichen englischen Resümee!) veröffentlicht werden konnten.

Werner Seibt

CORPUS FONTIUM HISTORIAE BYZANTINAE*

STAND DER PUBLIKATIONEN

(September 2000)

Zuletzt erschienen:

19/2: Registrum Patriarchatus Constantinopolitani, II, ed. H. HUNGER – O. KRESTEN – E. KISLINGER – C. CUPANE. Indices digesserunt C. CUPANE – E. SCHIFFER. Wien, Verl. d. Österr. Ak. d. Wiss. 1995 (*Series Vindobonensis*).

24/3–5: Georgii Pachymeris relationes historicas ed., gallice vertit notisque instruxit A. FAILLER. 3: L. VII–IX; 4: L. X–XIII; 5: Index. Paris, Institut français d'études byzantines 1999 (3–4). 2000 (5) (*Series Parisiensis*).

32: Eustathii Thessalonicensis opera minora rec. P. WIRTH. Berlin, de Gruyter 2000 *(Series Berolinensis)*.

35: Ioannis Malalae Chronographia, rec. I. THURN. Berlin, de Gruyter 2000 *(Series Berolinensis)*.

36/1–2: Constantini Manassis Breviarium Chronicum, rec. O. LAMPSIDIS. Pars prior praefationem et textum continens. Pars altera indices continens. Athen, Academia Atheniensis 1996 (*Series Atheniensis*).

39: Ignatii diaconi epistolae, ed. C. MANGO – St. EFTHYMIADIS. Washington, D.C., Dumbarton Oaks 1997 (*Series Washingtonensis*).

Im Druck:

19/3: Registrum Patriarchatus Constantinopolitani, III, ed. J. KODER – M. HINTERBERGER – O. KRESTEN (*Series Vindobonensis*).

37: Anonymi Professoris Londinensis epistulae, ed. A. MARKOPOULOS (*Series Berolinensis*).

38: Demetrios Chomatenos, ed. G. PRINZING (*Series Berolinensis*).

---

* Eine vollständige Liste der bisher erschienenen Bände wurde zuletzt in Band 42 (1992) des *JÖB* publiziert.

In Vorbereitung:

Anna Komnene, edd. A. KAMBYLIS – D. REINSCH (*Series Berolinensis*).
Chronicon Paschale, ed. O. MAZAL (*Series Vindobonensis*).
Georgios Kedrenos, ed. R. MAISANO – L. TARTAGLIA (*Series Italica*).
Ioannes Anagnostes, ed. J. TSARAS † (*Series Berolinensis*).
Ioannes Antiocheus, ed. P. SOTIRUDIS (*Series Berolinensis*).
Ioannes Apokaukos, ed. B. KATSAROS (*Series Thessalonicensis*).
Ioannes Kantakuzenos, ed. A. CARILE.
Ioannes Kinnamos, ed. P. WIRTH.
Ioannes Zonaras, ed. P. LEONE (*Series Italica*).
Kekaumenos, Strategikon, ed. Charlotte WRINCH-ROUECHÉ.
Laonikos Chalkokondyles, ed. H. WURM (*Series Vindobonensis*).
Leon Diakonos, ed. N. M. PANAGIOTAKIS † (*Series Berolinensis*).
Leonis Tactica, ed. G. T. DENNIS.
Logothetes-Chronik A und B, ed. St. WAHLGREN (*Series Berolinensis*).
Manganeios Prodromos, ed. E. et M. JEFFREYS.
Manuel Malaxos, Chronographia.
Michael Attaleiates, ed. E. TSOLAKIS (*Series Thessalonicensis*).
Michael Choniates, Briefe, ed. Foteini KOLOVOU (*Series Berolinensis*).
Michael Glykas, ed. Soultana MAUROMATI-KATSOUYIANNOPOULOU (*Series Thessalonicensis*).
Nikephoros Gregoras, ed. J. A. VAN DIETEN (*Series Berolinensis*).
Nikephoros Kallistos Xanthopulos, ed. F. WINKELMANN.
Ps.-Symeon Logothetes, ed. A. MARKOPOULOS (*Series Berolinensis*).
Scriptor incertus de Leone Armenio, ed. A. MARKOPOULOS (*Series Berolinensis*).
Stephanos Byzantios, ed. M. BILLERBECK.
Terrae Sanctae descriptiones graecae, ed. A. KÜLZER (*Series Vindobonensis*).
Theodoros Metochites, Basilikoi Logoi, ed. I. ŠEVČENKO (*Series Vindobonensis*).
Theodoros Skutariotes, ed. A. HOHLWEG (*Series Berolinensis*).
Theophanes Continuatus V (Vita Basilii), ed. I. ŠEVČENKO (*Series Berolinensis*).

VERZEICHNIS DER MITARBEITER DIESES BANDES

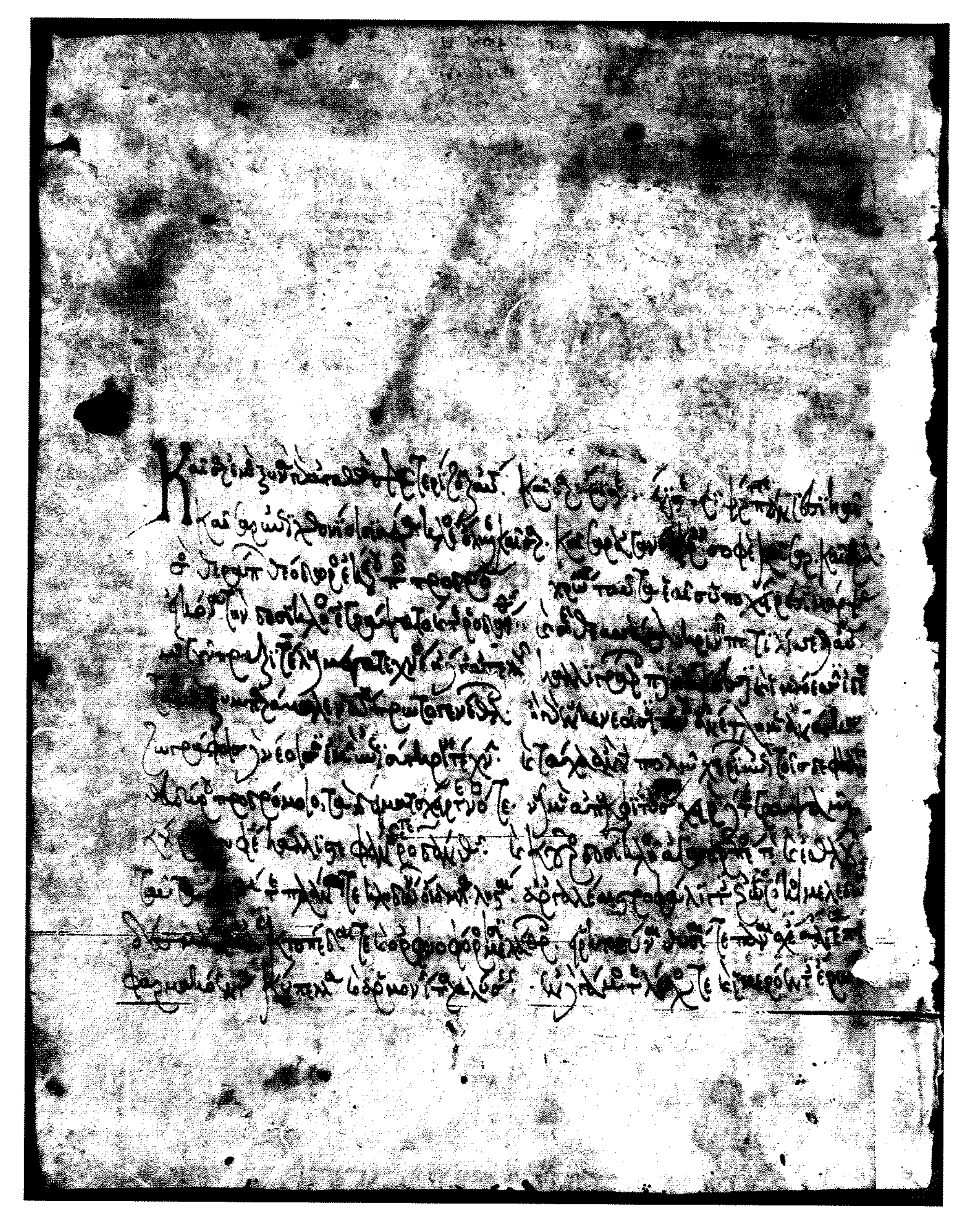
Prof. Dr. P. AGAPITOS, Dr. Theodora ANTONOPOULOU, Department of Byzantine and Modern Greek Studies, University of Cyprus, P.O. Box 20537, CY-1678 Nicosia.– Doz. Dr. H.-V. BEYER, ul. 8 marta, 110, kv.5, 620144 Ekaterinburg, Rußland.– Dr. P. CARELOS, Bismarckstr. 65a, D-12157 Berlin.– Prof. Dr. G. DE GREGORIO, Università degli Studi di Salerno, Dipartimento di Scienze dell' Antichità, Via Ponte don Melillo, I-84084 Fisciano (Salerno). – Prof. Dr. E. GAMILLSCHEG, Österr. Nationalbibliothek, Josefsplatz 1, A-1010 Wien.– J. GROSSMANN*.– Dr. M. GRÜNBART*.– Dr. F. HILD***.– Dr. M. HINTERBERGER**.– Prof. Dr. W. HÖRANDNER*.– Prof. Dr. H. HUNGER†.– Dr. Irmgard HUTTER, Braung. 45, A-1170 Wien.– Dr. Dimitra KARAMBOULA, Othonos 21, GR-152 31 Athen-Chalandri.– Prof. Dr. M. KERTSCH, Universität Graz, Institut für Ökumenische Theologie und Patrologie, Universitätsplatz 3, A-8010 Graz.– Prof. Dr. J. KODER*.– Mag. A. KOLIADIS*.– Prof. Dr. O. KRESTEN*. – Doz. Dr. A. KÜLZER***.– Prof. Dr. A. MARKOPOULOS, Alkmanos 15, GR-115 28 Athen.– Prof. G. PEERS, Department of Art and Art History, University of Texas at Austin, Austin, Texas 78712–1104, USA.– Prof. Dr. G. PODSKALSKY SJ, Sankt Georgen, Offenbacher Landstraße 224, D-60599 Frankfurt am Main.– Dr. A. RHOBY*.– Prof. Dr. V. RUGGIERI, Pont. Istituto Orientale, 7 Piazza S. Maria Maggiore, I–00185 Roma.– Mag. O. J. SCHMITT, Rottmannsbodenstr. 90, CH-4102 Binningen.– Sonja SCHÖNAUER, M.A., Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, Philologisches Seminar, Abteilung Byzantinistik, Am Hof 1e, D-53113 Bonn.– Prof. Dr. W. SEIBT*.– Prof. J. SHEPARD, University of Cambridge, Faculty of History, West Road, Cambridge CB3 9EF, Großbritannien.– Prof. Dr. A. SIDERAS, Meininger Weg 63, D-37085 Göttingen.– Prof. Dr. P. SPECK, Martin-Luther-Str. 111, D-10825 Berlin.– Mag. W. STROBL, Eberh.-Fuggerstr. 14/46, A-5020 Salzburg.– Prof. Dr. Ch. THEODORIDIS, Peges 9, 40 Ekklesies, GR-54636 Thessaloniki. – Prof. Dr. F. TINNEFELD, Stolzingstr. 41, D-81927 München.– Dr. habil. K.-P. TODT, Erich Ollenhauer-Str. 32 A, D-65187 Wiesbaden.– Prof. Dr. E. TRAPP, Universität Bonn, Philolog. Seminar, Am Hof 1e, D-53113 Bonn.– Prof. Dr. K.-H. UTHEMANN, Vrije Universiteit, Faculteit der Letteren, Postbus 7161, NL-1007MC Amsterdam.– Dr. N. ZIMMERMANN, Österr. Akademie der Wissenschaften, Institut für Kulturgeschichte der Antike, Postgasse 7, A-1010 Wien.

* Universität Wien, Institut für Byzantinistik und Neogräzistik, Postgasse 7, A-1010 Wien

** Österreichische Akademie der Wissenschaften, Kommission für Byzantinistik, Postgasse 7, A-1010 Wien

*** Österreichische Akademie der Wissenschaften, Kommission für die TIB, Postgasse 7, A-1010 Wien

ABBILDUNGEN



1. Heidelb. Palat. gr. 43, f. 38v



2. Heidelb. Palat. gr. 43. f. 39r

1. Cod. Basil. A. III. 20. f. 138r

2. Cod. Basil. A. III. 20. f. 253(254)^{v}

3. Cod. Basil. A. III. 20. f. 4^{r}

4. Cod. Basil. A. III. 20. f. 137[v]



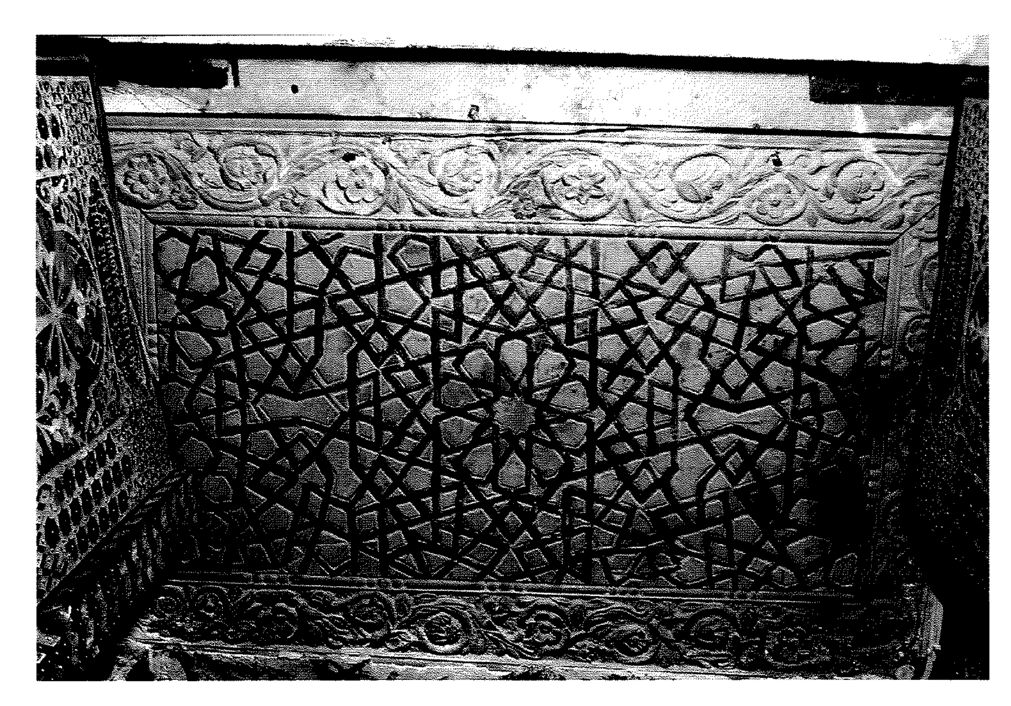
Die heutige Tür im Nordeingang der Dornbuschkapelle
a. Ansicht der Tür von Norden



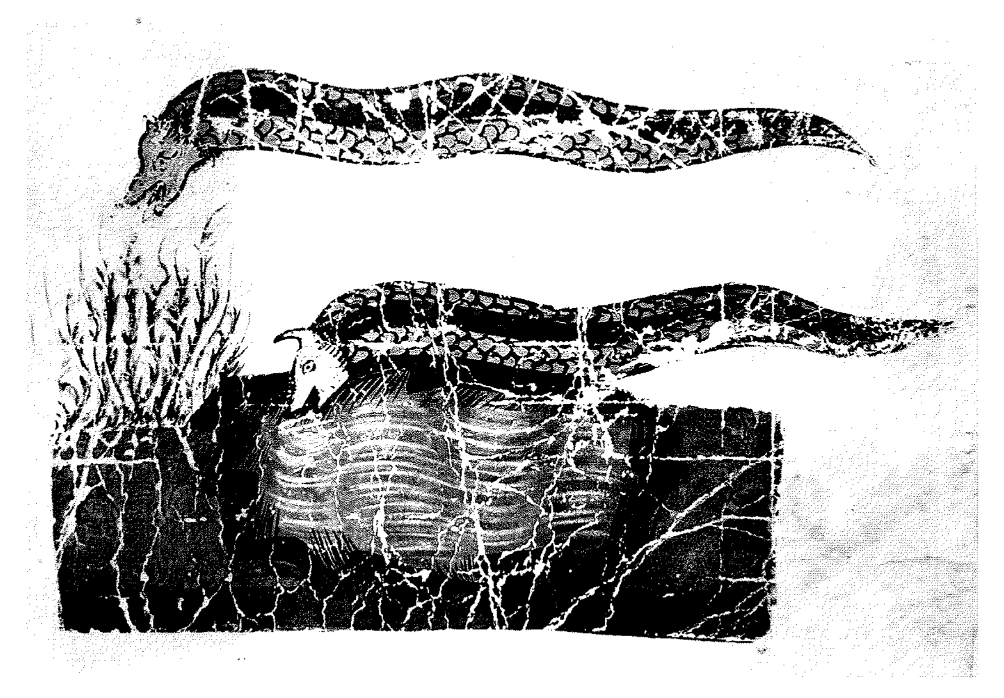
b. Gedenkinschrift, rechter Türflügel



c. Gedenkinschrift, linker Türflügel



d. Sturz



1. Second Attribute of the Serpent, p. 43



2. The Night Raven, p. 8



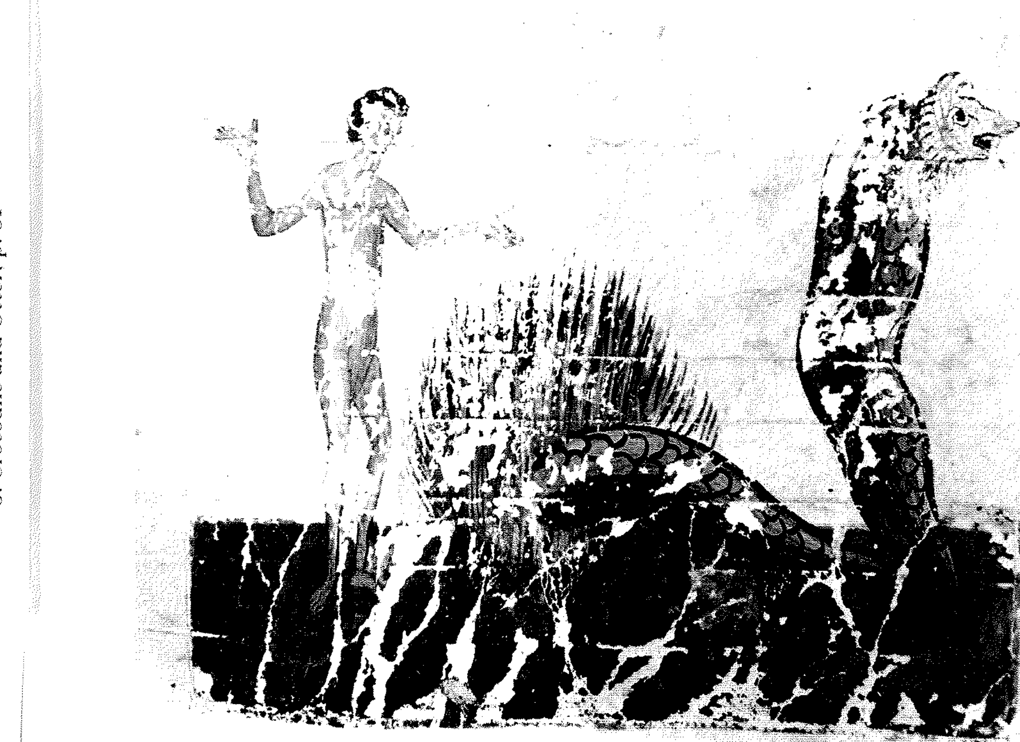
4. The Boat-whale, p. 60



3. Crocodile and Otter, p. 81



5. The Fox and the Birds, p. 52



6. The Serpent and the Nude, p. 45



7. The Hunter and the Beaver, p. 77



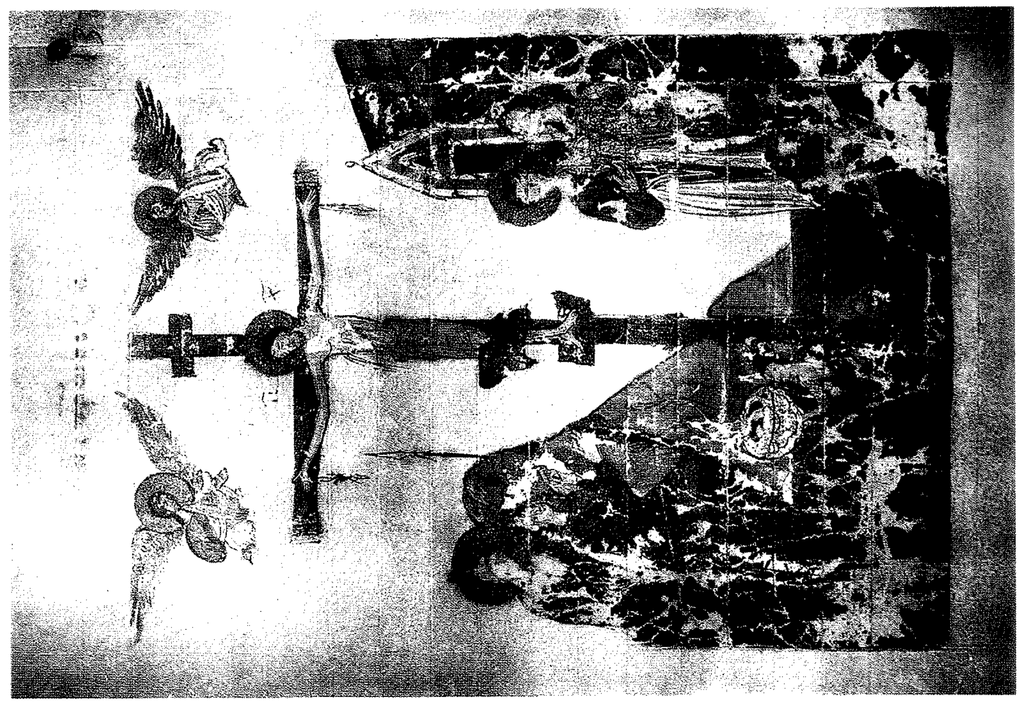
8. The Panther, p. 56



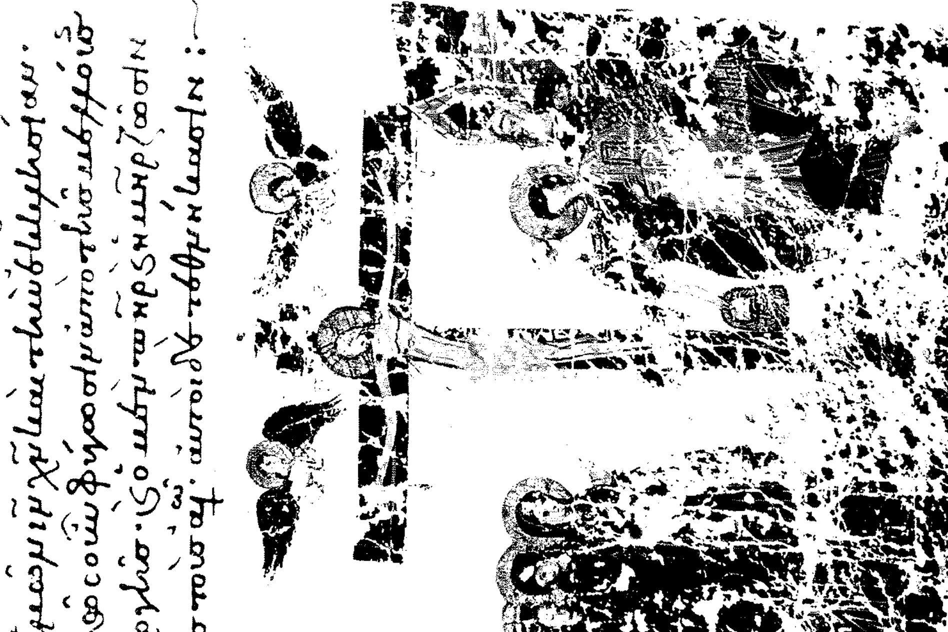
9. Anastasis, p. 57



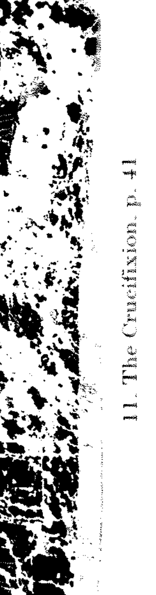
10. The Behaviour of the Viper, p. 40



12. The Crucifixion. p. 137



11. The Crucifixion. p. 41





13. John Chrysostom. p. 44



14. Lot and the Angels. p. 80



15. Solomon and the Prostitute, p. 61



16. Silvester and the Musicians, p. 72



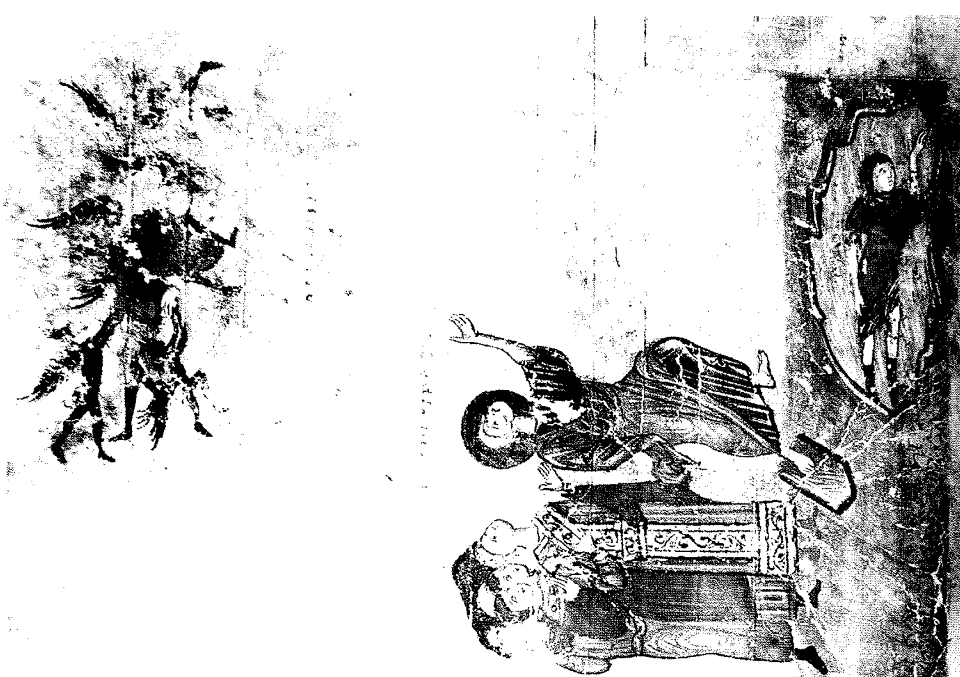
17. Ignatius Praying, p. 34



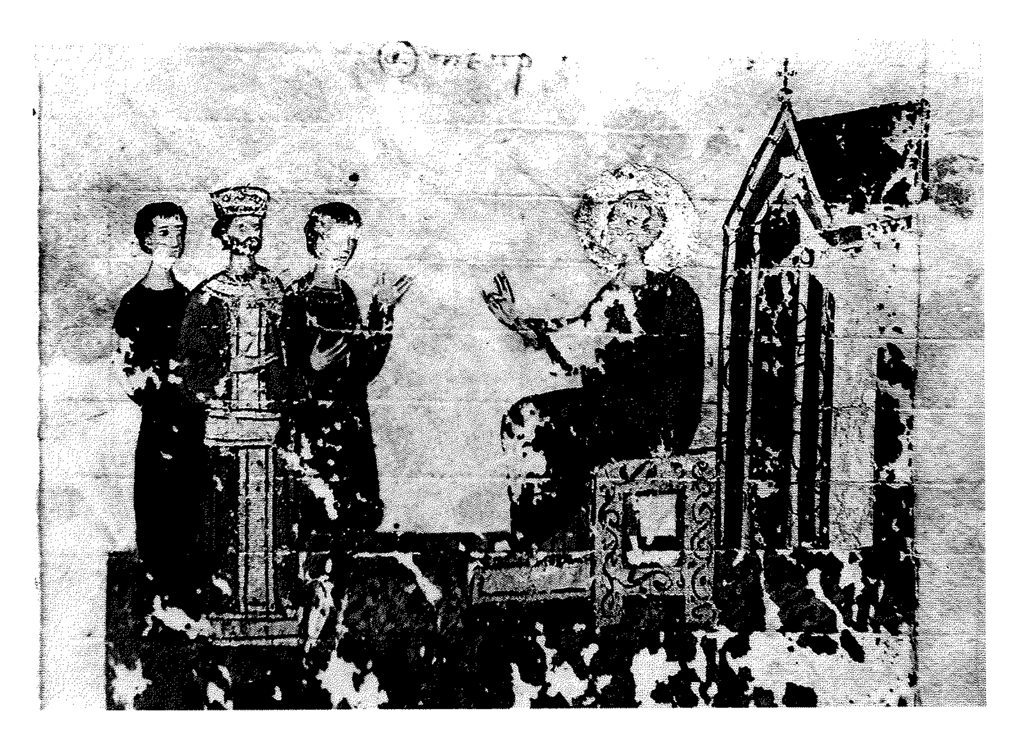
18. Peter Baptising, p. 30



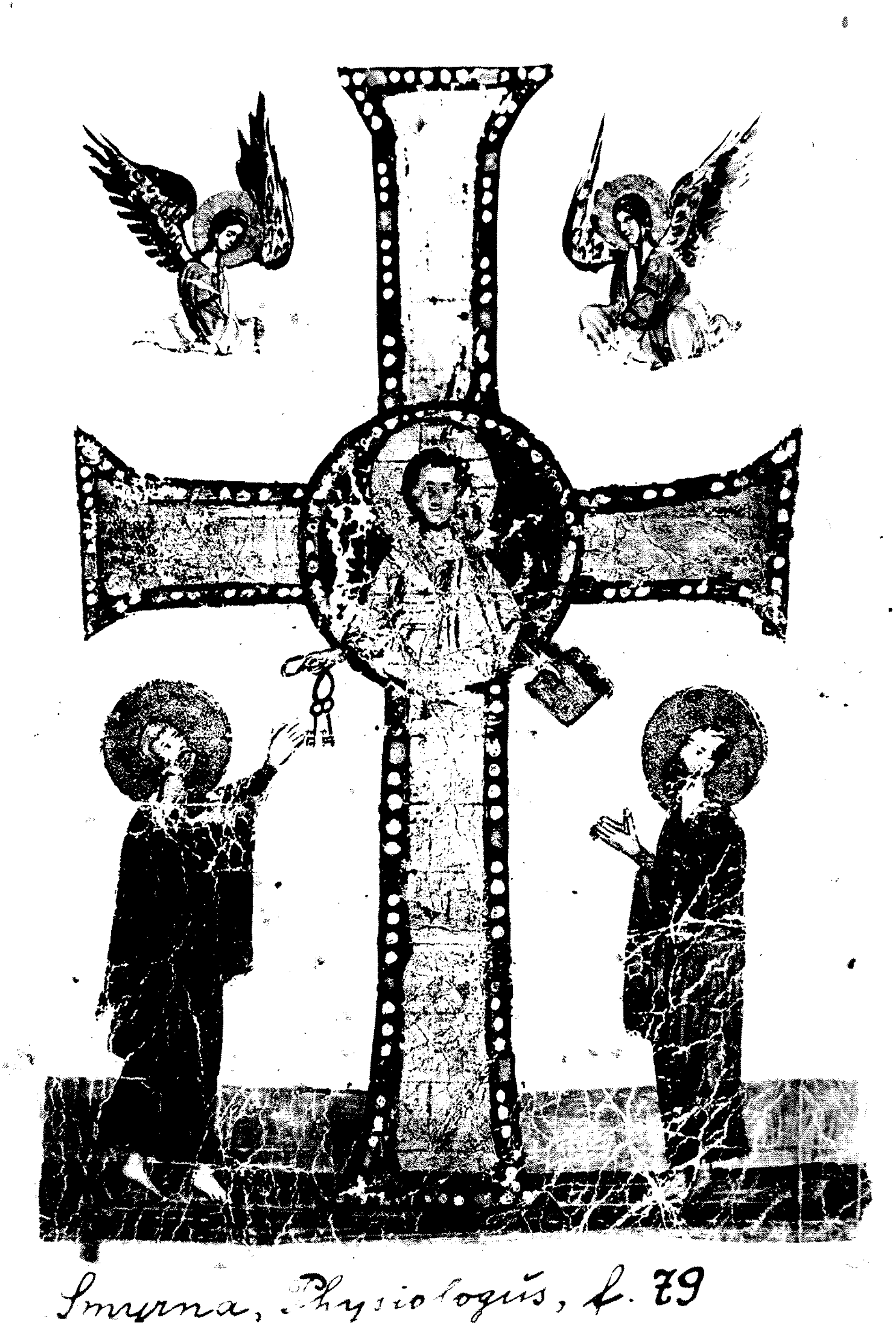
20. Sirens and Centaurs, p. 20



19. Peter and Simon Magus, p. 22



21. Peter and Emperor, p. 38



22. Traditio Legis, p. 157



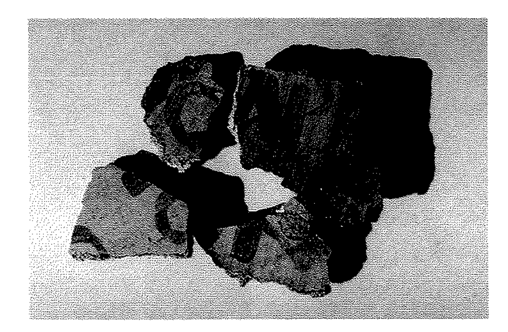
1. Tavşan adası, pannello con l'Emmanuele e Giovanni Battista



2. Tavşan adası, pannello coi tre santi



3. Tavşan adası, pannello coi tre santi, dettaglio



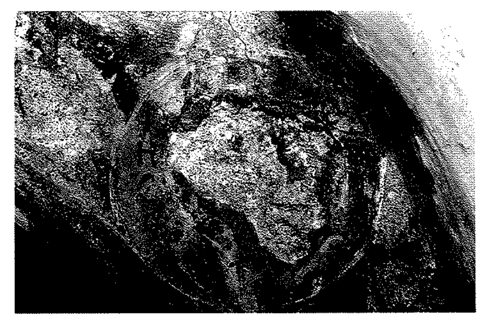
4. Tavşan adası, frammenti di lettere



5. Alakışla, la banda con MP3 nel battistero



6. Alakışla, iscrizione dei santi nel mausoleo



7. Alakışla, iscrizione in un tondo del mausoleo (Ἰησοῦς τοῦ Ναυῆ)



8. Aşaği Mazı, decreto anastasiano, dettaglio